

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teorética



TESIS DOCTORAL

**Fenomenología, hermenéutica, reflexión
Los caminos de Paul Ricoeur**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Felipe Martín Ignacio Silvero

Director

Juan Manuel Navarro Cordón

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teorética



FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA, REFLEXIÓN
LOS CAMINOS DE PAUL RICŒUR

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
presentada por
Felipe Martín Ignacio Silvero

BAJO LA DIRECCIÓN DEL DOCTOR
D. Juan Manuel Navarro Cordon

Madrid, 2015

A Pablo y Alicia

La encina, que conserva más un rayo
de sol que todo un mes de primavera,
no siente lo espontáneo de su sombra,
la sencillez del crecimiento; apenas
si conoce el terreno en que ha brotado.

Claudio Rodríguez, *Don de la ebriedad*, I, III.

Agradecimientos

No es posible recoger en una nota como esta la deuda que este trabajo mantiene con tanta gente que ha contribuido a su realización. Pero sí, al menos, quisiera mostrar mi más sincero agradecimiento personal:

A mi maestro, y director de esta tesis, D. Juan Manuel Navarro Cordón, por su generosa ayuda y confianza.

A mi otro maestro, Juan Blanco, a quien tanto echo en falta desde hace ya tanto.

A mis compañeros y amigos de estudio Miguel, Guillermo, Eduardo, en diálogo con quienes, a lo largo ya de un tiempo largo, he llegado a comprender un poco mejor.

A mis compañeros y amigos de los jueves por la tarde Álvaro, Ángeles, José Luis, Nacho y Ana, y el otro Nacho, con nostalgia por los buenos viejos tiempos.

Y, por supuesto, a mi familia. A mi padre, a quien tanto añoro, hombre humilde que tan orgulloso se hubiera sentido de poder ver cumplido este trabajo. A mi madre, a quien tanto y en tantos sentidos debo. A mis hermanos y hermanas, por su apoyo constante. Y, en fin, a mi compañera Pilar, parte indispensable de todo lo que hago, y a nuestros hijos, Pablo y Alicia, a quienes dedico esta tesis por innumerables razones.

Por otro lado, este trabajo ha sido posible gracias a una beca de Formación del Profesorado Universitario otorgada por el Ministerio de Educación y Ciencia entre los años 2000 y 2004, así como a una beca de Investigación Pre-doctoral otorgada por la Fundación Caja Madrid durante los años 2004-2005.

Índice

Introducción. Los caminos de Paul Ricœur	11
Capítulo I. Poema ricœuriano de la historia de la filosofía	33
1. Fenomenología <i>sive</i> Filosofía.....	34
2. Descartes y la crisis del <i>Cogito</i>	39
3. La vía idealista: la deriva de la fenomenología husserliana hacia el Solipsismo de las <i>Meditaciones</i>	42
4. La vía spinozista: Nietzsche y la quiebra del <i>Cogito</i>	53
5. Del buen uso de la fenomenología: sobre su kantiano punto de partida	57
6. El injerto de la hermenéutica en la fenomenología	64
6.1. <i>Las paradójicas aventuras de la hermenéutica</i>	64
6.2. <i>Heidegger y el cambio de dirección del pensamiento de Ricœur: la extracción del proyecto de ontología hermenéutica del yo soy de la Analítica del Dasein.</i>	73
6.3. <i>La fundación fenomenológica de la ontología hermenéutica</i>	84
6.4. <i>¿Por qué no proclamarse simplemente heideggeriano? La vía larga de la hermenéutica y el estatuto del discurso ontológico como tierra prometida de la filosofía</i>	90
6.5. <i>Ricœur tras Gadamer</i>	103
Capítulo II. Descripción fenomenológica de una voluntad solo humanamente libre.....	107
1. El proyecto de una Eidética de la voluntad	108
2. Decidir.....	116
3. Actuar	129
4. Consentir	139
5. Afirmación originaria y Trascendencia.....	152
Capítulo III. El enigma del mal y lo sagrado	159
1. La experiencia del mal y el giro hermenéutico	159
2. Ontología de la finitud: la labilidad, eso que en la condición humana hace posible el mal	169
2.1. <i>Patética de la miseria</i>	171
2.2. <i>La desproporción teórica: la imaginación trascendental, entre la perspectiva y el verbo</i>	174
2.3. <i>La desproporción práctica: el respeto, entre el carácter y la idea de felicidad</i>	183
2.4. <i>El nudo afectivo de la desproporción humana: el inquieto corazón</i>	193
2.5. <i>La limitación humana y la posibilidad del mal</i>	203
3. Filosofía hermenéutica del mal y lo sagrado.....	205
3.1. <i>Una hermenéutica restauradora del sentido en la época del olvido de lo sagrado</i>	205
3.2. <i>Hermenéutica de los símbolos que arrancan la muda experiencia viva del mal de su silencio</i>	218
a) <i>El simbolismo primario de la mácula, el pecado y la culpabilidad</i>	220
b) <i>Los mitos que narran el comienzo y el final del mal</i>	231

3.3. El sistema de los símbolos del mal: la originaria verdad pre-filosófica expresada por los símbolos.	247
3.4. Reflexión filosófica sobre el mal a partir de la enseñanza de los símbolos.....	259
a) La visión ética del mundo: el origen humano del mal	263
α. San Agustín: el falso concepto de pecado original.	264
β. Kant: el consistente concepto de mal radical	272
b) En los márgenes de la reflexión filosófica: la regeneración.....	279
α. La faz hiper-ética del mal.....	279
β. El fracaso de la especulación	281
γ. Hermenéutica filosófica de la religión: la libertad según la esperanza.....	284
Capítulo IV. Freud: la vía necesaria de una reflexión concreta.....	301
1. La existencia y sus signos	301
2. Lectura de Freud: una Semántica del Deseo	314
2.1. Primer ciclo: fuerza y sentido.....	317
2.2. Segundo ciclo: Hermenéutica de la cultura.....	331
2.3. Tercer ciclo: la cultura reinterpretada a la luz de la pulsión de muerte	342
3. Interpretación filosófica de Freud: un modelo de reflexión concreta	351
3.1. Freud, los maestros de la sospecha y la crisis de la reflexión: el conflicto de las interpretaciones ...	351
3.2. Arqueología del sujeto: el Cogito herido.....	363
3.3. Dialéctica entre arqueología y teleología: devenir conciencia de sí.....	373
3.4. La vertical irrupción de lo sagrado	388
Capítulo V. Lenguaje, texto e interpretación: de camino a la ontología de la comprensión	395
1. Un nuevo marco para la cuestión del sujeto: fenomenología hermenéutica y lingüística.....	395
2. La responsabilidad de la filosofía con el lenguaje	404
3. El discurso: acontecimiento y significado.....	416
3.1. Lo semiótico y lo semántico.....	417
3.2. Acontecimiento y significado	420
3.3. El camino del lenguaje hacia el sujeto y hacia el otro	424
3.4. El camino del lenguaje hacia el ser	432
4. La otra vida del discurso: el texto escrito.....	438
5. Leer un texto: la filosofía hermenéutica de Ricœur	452
5.1. Un debate metodológico: explicación y comprensión	452
a) Volver a Dilthey	453
b) De la comprensión a la explicación.....	457
c) De la explicación a la comprensión.....	460
5.2. Cuando comprender es comprender un texto	464
Conclusión	479
Anexo I. Resumen	491
Anexo II. Summary	497
Bibliografía.....	503

Lista de abreviaturas utilizadas

- VI : *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire* (1950).
- HV : *Histoire et Vérité* (1967³).
- FC : *Philosophie de la volonté 2: Finitude et Culpabilité, L. 1 : L'Homme faillible ; L. 2: La Symbolique du mal* (1960).
- DI: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).
- CI : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969).
- MV: *La métaphore vive* (1975).
- IT: *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning* (1976).
- TR1: *Temps et Récit 1* (1983).
- TR2: *Temps et Récit 2* (1984).
- TR3: *Temps et Récit 3* (1985).
- TA: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986).
- AP: *À l'école de la phénoménologie* (1986).
- SA : *Soi-même comme un autre* (1990).
- L1: *Lectures 1. Autour du politique* (1991).
- L2: *Lectures 2. La contrée des philosophes* (1992).
- L3: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (1994).
- RF: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995).
- CC: *La Critique et la Conviction* (entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay) (1995).
- AM: *Amour et Justice* (1997).
- NR : *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser* (con J.-P. Changeaux) (1998).
- EC1: *Écrits et Conférences 1. Autour de la psychanalyse* (2008).
- EC2 : *Écrits et Conférences 2. Herméneutique* (2010).
- EC3 : *Écrits et Conférences 3. Anthropologie philosophique* (2013).

Introducción

Los caminos de Paul Ricœur

El propósito de esta investigación es estudiar la forma como Paul Ricœur se abre camino en el pensamiento hasta acceder a su propia posición filosófica. Esto sucede a través del forcejeo y apropiación crítica de una serie de posiciones contemporáneas que van desde la filosofía reflexiva francesa al existencialismo, pasando por las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty, la fenomenología de la religión, la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, hasta el psicoanálisis y la lingüística estructural. Su filosofía es el resultado de un proceso cuasi-geológico de erosión y sedimentación por el que su propia concepción inicial se va desgastando y transformando al contacto con estas otras perspectivas, de la serie de fricciones a través de las cuales se encamina hacia su propio pensar. Estudiar ese camino pasa, pues, por examinar esa serie de debates.

Hoy existe un cierto consenso sobre el lugar que ocupa en la geografía del pensamiento contemporáneo, tras Heidegger y Gadamer, en la *catena aurea*¹ de la filosofía hermenéutica². Sin embargo, a diferencia de Gadamer, heredero natural de Heidegger, urbanizador de la provincia heideggeriana³, que ha nacido y se ha criado en ella, Ricœur llega a esta tradición desde fuera y tarde, cargado con una maleta llena de intereses, problemáticas y referentes distintos. Es un *extranjero* que conoce bien esta región, que la visita con frecuencia desde muy pronto; pero no es su *patria*. Su país natal es una tradición menor: la filosofía reflexiva francesa. Se introduce en la filosofía, en la Universidad de Rennes, estudiando con Brunschvicg y familiarizándose con las obras de Maine de Biran, Lachelier y Lagneau. Después, en París, continúa su formación estudiando la filosofía existencialista de Marcel y Jaspers, así como la fenomenología de Husserl y, un poco después, de Merleau-Ponty. Desde antes incluso, desde el paso por las clases de Dalbiez, comienza a familiarizarse con la psicología; y también lo hará con la obra de Eliade, de Bultmann, de Barth; y con la de Hegel, Platón,

¹ Grondin, J., *Paul Ricœur*, p. 68.

² El uso de esta expresión es problemático en Gadamer, que usa ambas fórmulas en distintos momentos. El debate sobre si lo que hace es una filosofía hermenéutica o más bien una hermenéutica filosófica señala la diferencia entre dos posibles interpretaciones de su pensamiento: o bien como una doctrina del método (*Kuntslehre*), semejante a lo que hace Dilthey o Schleiermacher, o más bien como una ontología (filosofía hermenéutica). En Ricœur la hermenéutica adopta también esta forma ambigua; es también reflexión metodológica, pero se quiere ontología hermenéutica.

³ Cfr. Habermas, J., “Hans-Georg Gadamer: Urbanización de la provincia heideggeriana”, en: *Perfiles filosóficos*, pp. 346-354; Racionero, Q., “Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)”.

Agustín, Descartes, Kant... y solo entonces, tras ese largo viaje, se incorpora a la tradición hermenéutica.

Nos proponemos realizar un trabajo de *lectura* de su pensamiento que clarifique su particular encuentro con ella. Para ello, hacemos nuestra la definición que da, en “Una interpretación filosófica de Freud”⁴, sobre lo que es una *lectura* (frente a una *interpretación filosófica*). Sostiene ahí que consiste en “comprender a un autor por sí mismo sin, no obstante, ni deformarlo, ni repetirlo”. Y esto, dice, se consigue reconstituyendo la *estructura arquitectónica* de su obra. Eso proporciona a la lectura su forma propia de objetividad. No se puede repetir el pensamiento del autor: sólo se puede “reconstruir”. A un lado está la obra, directa y franca, expuesta a la lectura de cualquiera; del otro, la actividad del intérprete que selecciona los temas que le parecen más significativos y trata de recomponer su trama. Esto no supone una falsificación de su pensamiento: producir un “doble” de la obra es tan imposible como inútil; pero producir un “homólogo”, un “objeto vicario que presenta el mismo arreglo que la obra”, no supone deformarla, sino presentarla con una forma de objetividad, de no-subjetividad, que brota de la puesta entre paréntesis de las convicciones del intérprete, del esfuerzo del intérprete por atenerse a la obra misma, por poner ante los ojos lo que ahí trata de ser pensado.

Ahora bien, el momento decisivo del trabajo de lectura consiste en la captación de la *intención central* de ese pensamiento, de la cosa que ahí trata de ser pensada. En “La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero”⁵ explica *qué es comprender una filosofía*. Apoyándose en los análisis de Bréhier sobre el trabajo del historiador de la filosofía⁶, distingue tres niveles de comprensión de una teoría filosófica. El primero es puramente externo: el tipo de aproximación característica de la Historia de las ideas que ofrece una comprensión de la filosofía como un hecho cultural entre otros. El segundo es el tipo de aproximación característica de una Historia Crítica, que busca comprender los orígenes y las fuentes de tal o cual teoría. Así llegamos al último nivel, ese donde se produce la *auténtica comprensión*. Y este se define por la tarea de captar el *sentido* de la obra, su “intención filosófica”⁷ última. En este nivel, “comprender una filosofía es captar su intuición central”⁸, esa “unidad orgánica” que opera como principio organizador de un sistema coherente y que concentra, en una visión singular, toda la serie de influencias ejercidas por la historia de la filosofía.

La necesidad de esta tarea, en el caso de Ricœur, tiene que ver con la principal dificultad que presenta su obra a sus lectores: precisamente, que es muy difícil hablar de

⁴ “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, p. 162.

⁵ “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai”, en HV, p. 55-6.

⁶ Cfr. Bréhier, E., “Comment je comprends l’histoire de la philosophie”, así como *La philosophie et son passé*.

⁷ “Histoire de la philosophie et historicité”, en HV, p. 82. La resonancia bergsoniana de esta concepción es evidente. Este elabora la idea de la simplicidad última del pensamiento filosófico especialmente en el artículo “La intuición filosófica”, donde llega a defender vehementemente que “un filósofo digno de este nombre jamás ha dicho más que una sola cosa” (en: *La pensée et le mouvement*, p. 122-3).

⁸ “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai”, en HV, p. 56-7.

la filosofía de Ricœur así, unívocamente, en singular. A este respecto, dice J. Grondin⁹ que, a diferencia de lo que ocurre con Gadamer, autor de una sola *opus magnum*, “resulta difícil hablar de una sola obra maestra en Paul Ricœur”, de la misma forma que es difícil hablar de “una sola concepción de la hermenéutica”. Hacemos enteramente nuestro su diagnóstico: “Ricœur ha elaborado pacientemente su concepción filosófica fundamental a lo largo de más de una decena de obras, y de obras maestras, desde su *Filosofía de la voluntad*, de 1950, hasta su *Caminos del reconocimiento*, de 2004. No es tampoco evidente hablar de una sola concepción hermenéutica porque esta, según confiesa él mismo, ha evolucionado y se ha enriquecido a través de numerosos “rodeos” que, por lo demás, forman parte de la concepción que él se hace de la hermenéutica. No es fácil comparar a Gadamer con Ricœur, porque a veces tenemos que preguntarnos: ¿con qué Ricœur? El de la hermenéutica de los símbolos? ¿El que se involucra en debates de fondo con Freud y el estructuralismo? ¿El de la teoría de la metáfora, de la narración o de la ipseidad? Sabemos que esta dificultad, completamente relativa, es el reverso de una inaudita riqueza de obras y pensamiento (por otro lado, la cuestión de la unidad de la obra es, desde hace tiempo, un *locus classicus* de las investigaciones ricœurianas y promete seguir siéndolo)”¹⁰. En el mismo sentido, nos parece que atina D. Pellauer cuando titula su trabajo sobre Ricœur, a lo Maimónides, *Guía de perplejos*. También nosotros pensamos que “los estudiantes pueden sentirse perplejos al encontrarse con el filósofo Paul Ricœur por primera vez”¹¹. Más aún, creemos que esta perplejidad no es algo que le suceda solo a los inadvertidos estudiantes, sino que es el efecto típico que provoca en todos sus lectores, también en los más avezados.

Ricœur no es de esos filósofos que, como Fichte, Schopenhauer o Hume, se han pasado toda su vida escribiendo una y otra vez la misma obra. Tampoco es de esos que, como Kant, han comenzado a escribir después de un largo proceso de maduración, de tal manera que su obra es perfectamente sistemática, realización de un programa perfectamente acabado. Y tampoco es, en efecto, como Gadamer, autor de una sola obra maestra. Más bien se parece a esos otros, quizás los más frecuentes en nuestro tiempo, que han perdido la fe en los grandes sistemas filosóficos y que por eso tienen un estilo de pensar inquieto, a veces balbuceante, que avanza a tientas, o en zigzag. Esto imprime a sus obras un aire sesgado, fragmentario, porque parece que el problema nunca se agota del todo, o se cierra con un interrogante, quedando ahí disponible siempre para un nuevo abordaje desde otro ángulo, o desde otra temática. Sus resultados son también un tanto inciertos, hasta el punto de que quizás una investigación posterior venga a poner un tachón sobre las provisionales verdades alcanzadas en investigaciones anteriores. Renunciando a la pretensión de producir un sistema, parece que nos adentramos en un reino donde impera la cautela y la provisionalidad, donde el pensamiento filosófico

⁹ Grondin, J., “De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d’une conception commune de l’herméneutique?”, Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricœur. De l’homme faillible à l’homme capable*, pp. 37-62.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 39.

¹¹ Pellauer, D., *Ricœur. A Guide for the Perplexed*, p. 1.

adquiere un aspecto arborescente y laberíntico, lleno de ramificaciones, recovecos y callejones sin salida. La lectura de este tipo de obras es quizás más desconcertante porque instala al lector en una situación de inseguridad, incertidumbre y desconfianza. Porque le obliga a estar más atento a los avances, rectificaciones y giros de un argumento cuya conclusión se mantiene en suspenso, a la espera de ser sobrepasada en la próxima investigación; a leer teniendo constantemente presente la fecha de su redacción y su relación con otros textos de otros tiempos donde quizás se matizan algunas cosas o directamente se defienden otras distintas.

Este característico aspecto fragmentario, laberíntico y arborescente de su obra es lo que dificulta su lectura. Un repaso superficial lo hace patente de inmediato¹². A lo largo del tiempo, publica sus obras mayores regularmente cada cinco o diez años. Y cada una de ellas parece venir a transformar, o corregir, o cancelar y superar unas veces el objeto de investigación; otras, su propia posición filosófica. Sus primeras publicaciones, en los años cuarenta, están dedicadas al examen de la filosofía existencial de Jaspers y Marcel¹³. Pero pronto se distancia del existencialismo y se aproxima a la fenomenología husserliana con la edición de *Ideas*¹⁴, que es acompañada de una serie de artículos dedicados al estudio del filósofo posteriormente recogidos en el escrito *En la escuela de la fenomenología*. Al mismo tiempo aparece su primera obra maestra, *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), un estudio estrictamente fenomenológico sobre la condición libre del ser humano. Pero su segunda parte, *Finitud y culpabilidad* (1960), es una filosofía del mal y lo sagrado que se distancia del programa inicial y cuya parte final, *La Simbólica del mal*, contiene ya una *hermenéutica de las formas simbólicas*. Esta hermenéutica del símbolo sufre un cambio de dirección en *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), que transforma la noción de hermenéutica a partir del reconocimiento de la existencia de un *conflicto de las interpretaciones*. Poco después, algunos artículos contemporáneos recogidos en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica I* (1969) comienzan a enterrar esta concepción de la hermenéutica, desplazando la investigación hacia una filosofía del lenguaje en diálogo con la lingüística estructural y la filosofía analítica. Desde este punto, entrando ya en la década de los setenta, la investigación se orienta hacia un nuevo objeto: el *texto*. La serie de artículos agrupados en *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*

¹² Podemos encontrar una ajustada y sintética visión de conjunto de la evolución de su pensamiento en varios trabajos de M. Agís Villaverde, como “La hermenéutica de Paul Ricœur en el marco de la filosofía contemporánea”, “Paul Ricœur en el panorama filosófico contemporáneo”, o “Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica”. De entre las diversas presentaciones panorámicas más amplias, pero también introductorias, destacan los trabajos de O. Abel y J. Porée (*Le vocabulaire de Paul Ricœur*), de J. Grondin (*Paul Ricœur*), de Ch. E. Reagan (*Paul Ricœur. His life and his work*), así como el anteriormente citado trabajo de D. Pellauer (*Ricœur. A Guide for the Perplexed*). En castellano, destaca la síntesis introductoria de A. Martínez Sánchez (*Ricœur*). Por otro lado, la presentación más valiosa (por exhaustiva, sistemática y rigurosa) de su itinerario intelectual es, sin duda, el trabajo de F. Dosse (*Paul Ricœur. Le sens d'une vie*).

¹³ Dufrenne, M. y Ricœur, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, Seuil, 1947; Ricœur, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París, Temps Presents, 1948.

¹⁴ Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard, 1950. Traducción, introducción y notas de P. Ricœur.

(1986) exploran la manera como la noción de texto afecta al fenómeno de la comprensión, de la cual resulta una nueva caracterización de la hermenéutica como *hermenéutica del texto*. Esta nueva filosofía hermenéutica es la base desde la que se desarrollan las tres grandes obras maestras que llenan el período de madurez. La primera, *La metáfora viva* (1975), estudia la cuestión de la *innovación semántica*. La segunda, *Tiempo y Narración* (1983-84-85), estudia la cuestión del tiempo. La tercera, *Sí mismo como otro* (1989), se aproxima a la cuestión del sujeto. Sus estudios finales, sin embargo, componen una *pequeña ética* que constituye la base de una serie de trabajos de filosofía práctica que cobran especial relevancia en la fase final de su producción y que son recogidos, entre otros lugares, en los dos volúmenes de *Lo Justo* (1995-2001) y *Caminos del reconocimiento* (2004). Y, para terminar, un regreso. *La memoria, la historia, el olvido* (2000) aborda de nuevo la cuestión de la temporalidad a partir de la perspectiva del juego entre memoria y olvido. Además, para complicar un poco más las cosas, mantiene sistemáticamente y siempre en paralelo una línea de trabajo donde muestra su constante interés por el fenómeno religioso.

Esta presentación superficial obliga a reconocer, con Derrida, que el pensamiento de Ricœur representa una “obra inmensa”. Es, sin duda, admirable: “una trayectoria tan larga, tan rica, a través de tantos territorios, temas o problemas: de la ética al psicoanálisis, de la fenomenología a la hermenéutica, incluso a la teología, a través de la historia y las responsabilidades que ella exige de nosotros cada día, desde hace decenios, a través de la historia de la filosofía, a través de la interpretación original de tantos filósofos, de Aristóteles o Agustín a Kant, de Jaspers y de Husserl a Heidegger o a Levinas, sin hablar de Freud, sin hablar de todos los filósofos anglosajones que Ricœur ha tenido el valor y la lucidez, tan raros en Francia, de leer, de hacer leer y de tener en cuenta en su trabajo más innovador”¹⁵. Admirable, pero también abrumadora; tiene la contrapartida de enturbiar su buena comprensión.

Y de ahí el problema fundamental: ¿cuál es *la filosofía* de Ricœur, así en singular? En este repaso superficial nos encontramos con una serie de teorías que obedecen a diversos proyectos en movimiento, a veces difícilmente emparentables. Sin tratar de ser ni precisos ni exhaustivos, hay en su obra una teoría de la libertad, una teoría del mal, una teoría de lo sagrado y la religión, una teoría del lenguaje, una teoría del texto, una teoría de la metáfora, una teoría de la narración, una teoría de la temporalidad, una teoría de la ipseidad... y hay también varias concepciones de hermenéutica: del símbolo, del conflicto de las interpretaciones, del texto, de la acción; y habla de una filosofía de la trascendencia, y una ontología de la comprensión, y una ontología hermenéutica del “yo soy”, y una ontología del ser y de la potencia; y hay, además, una filosofía práctica. Y todas estas *filosofías* son elaboradas a través de un diálogo, tan desmesurado como meticuloso, por el que se apropia de reflexiones capitales de numerosos autores fundamentales de la historia del pensamiento; por el que trata de integrar tanto corrientes de pensamiento actuales ajenas a su propia tradición,

¹⁵ Derrida, J., “La parole. Donner, nommer, appeler”, en: *Cahiers de l’Herne. Ricœur 1*, p. 26.

como la filosofía analítica, como aportaciones procedentes de la investigación científica, como la psicología, la lingüística o la historiografía. Todo esto convierte una obra voluntariamente fragmentaria y *sin absoluto* en uno de los mayores esfuerzos de síntesis totalizadora del pensamiento contemporáneo, de carácter enciclopédico, extraordinariamente técnico y complejo por la abundancia y diversidad de referentes, pero que se ve amenazada por el riesgo de abrumar y confundir al lector, sumiéndole en una cierta “impresión de dispersión”¹⁶. Una obra tan rica y compleja corre el riesgo de causar en el lector el dañino efecto de, en los dos sentidos, perderle, impidiéndole ver con claridad qué es lo que, después de todo, *dice*.

El propio Ricœur intenta controlar, en diferentes ocasiones, este efecto de dispersión. *Reflexión hecha, La crítica y la convicción*, así como el artículo “De la interpretación”, que sirve de introducción a *Del texto a la acción*, especialmente, parecen responder a esta necesidad de poner orden en el pensamiento, ofreciendo las claves indispensables que le permitan al lector orientarse en él, comprendiendo adecuadamente sus giros y evolución, prestando unidad de intención a la fragmentariedad de los asuntos tratados en los diferentes trabajos. Sin embargo, parece que la unidad que brota de este modo es más bien *biográfica* que *lógica*. Prestan valiosas pistas que permiten orientarse con agilidad dentro de su itinerario intelectual. Pero, de forma coherente, Ricœur siempre nos deja a nosotros, sus lectores, la tarea de entrar en la obra por nuestra cuenta y decidir de qué manera nos habla.

La pretensión de hacer una lectura rigurosa y sistemática se topa con un segundo obstáculo, esta vez externo. A la propia complejidad de la obra se añade un nocivo y habitual prejuicio con el que tradicionalmente ha sido recibido y que es, quizás, el origen del rechazo e incluso del olvido que durante cierto tiempo ha sufrido. Su pensamiento, en efecto, ha sido habitualmente etiquetado como un “proyecto de pensamiento cristiano”, e incluso ha sido acusado de “cripto-teología”¹⁷. En la “Nota editorial” que introduce *Lecturas 3*, Olivier Mongin explica el origen de este injusto y peligroso *malentendido*. Es, de un lado, la consecuencia de la “apropiación torpe y abusiva” por parte de una *intelligentsia cristiana* que ha convertido a Ricœur, quien jamás ha ocultado su condición de creyente, que ha estado vinculado a numerosas instituciones cristianas, especialmente con la comunidad protestante y que ha dedicado numerosas reflexiones al fenómeno religioso, en su autor predilecto. De otro lado, esta ilegítima “captación religiosa” ha provocado el consiguiente rechazo de la otra parte de la intelectualidad más *progresista* que ha aceptado la reducción de Ricœur a la condición de *pensador cristiano y conservador*. Este rechazo alcanza su máxima tensión durante los años 70, en el momento de apogeo del estructuralismo y de la querella del humanismo, y acabó simbólicamente con su abandono de la universidad francesa y su exilio norteamericano. La misma reductora interpretación por la que le adora la *intelligentsia* cristiana es la causa de la antipatía por parte de esa otra intelectualidad más *progresista*.

¹⁶ RF, p.55.

¹⁷ O. Mongin, “Note éditoriale” a L3, p. 7.

Antes de cualquier otra consideración, es urgente liberar su pensamiento de este desdichado tratamiento, aclarando su relación con la filosofía y la religión. Ricœur es, ciertamente, además de filósofo, cristiano protestante. Además, como filósofo, ha mantenido una “atención jamás interrumpida por la inteligencia de la fe”, y la cuestión de la Trascendencia ha jugado un papel fundamental en cierta fase de su pensamiento. Pero una aproximación honesta yerra si lo reduce a esto, amputando toda su amplitud. De hecho, Ricœur siempre ha evitado cuidadosamente la confusión entre su filosofía y su condición de creyente. Desde sus primeros textos ha rechazado sistemáticamente la idea de una “filosofía cristiana”¹⁸. Pero, sobre todo, ha aplicado con absoluto escrúpulo lo que él llama su “regla de no-confusión”¹⁹. Al final del Prólogo a *Sí mismo como otro* explica ampliamente este criterio, operativo en toda su obra, por el que mantiene cuidadosamente separadas reflexión filosófica y religión con la intención explícita de garantizar “un discurso filosófico autónomo”. En este sentido, aclara de forma contundente: “No pretendo que, en el plano profundo de las *motivaciones*, estas convicciones no hayan quedado sin efecto en el interés que tengo por tal o cual problema (...). Pero pienso no haber ofrecido a mis lectores más que *argumentos* que no comprometen la posición del lector, sea esta de rechazo, de aceptación o de puesta en suspenso, con respecto a la fe bíblica. Se observará que este ascetismo del argumento, que marca, yo creo, toda mi obra filosófica, conduce a un tipo de filosofía de la que está ausente la nominación efectiva de Dios y donde la cuestión de Dios, en tanto que cuestión filosófica, permanece mantenida en un suspenso que podemos llamar agnóstico”. Este *ascetismo del argumento* le permite proteger sus escritos filosóficos de dos reproches igualmente injustos. De un lado, de la posible “acusación de cripto-teología”, que pudiera comprometer la solidez teórica de los argumentos por la implicación de una posición religiosa personal. Del otro, de la posible acusación de “asignar a la fe bíblica una función cripto-filosófica”²⁰, como si se otorgara a la fe la función de zanjar un problema abierto por la reflexión filosófica, como si la fe viniera a coronar la filosofía. Acabemos, pues, con el malentendido: Ricœur no es un *filósofo cristiano*, ni su pensamiento es un *pensamiento cristiano*. Ricœur, cuando hace filosofía, no es otra cosa que un filósofo que reclama, como cualquier otro, incluso aun cuando su objeto de reflexión sea la cuestión de la trascendencia, ser íntegra y honestamente comprendido.

¿Cuál es la lectura, en singular, que vamos a proponer nosotros aquí? ¿De qué manera vamos a entrar en su obra? Toda trabajo sobre Ricœur tiene que comenzar con una primera decisión sobre la existencia o no de diversos momentos y sobre, si los hay, el número de esos momentos. Una primera opción consiste en componer su pensamiento como una unidad coherente y sistemática a partir de algún aspecto destacado como la cuestión de la libertad, de lo sagrado o del sujeto. Destaca, por

¹⁸ Cfr. “La condition du philosophe chrétien (Roger Mehl)”, L3, p 235-243.

¹⁹ RF, p. 42. Sobre esta cuestión, véase el trabajo de Ch. Gschwandtner, “Paul Ricœur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology”.

²⁰ SA, p. 36-7.

ejemplo, la obra de Domenico Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics. The question of the Subject in Ricœur*, que fija su interpretación en la centralidad de la cuestión del sujeto: su filosofía sería una reacción contra las filosofías modernas del Yo autofundante, y por ello el centro de su pensamiento giraría en torno a la elaboración de la figura de un *Cogito herido*: “una subjetividad finita, contingente, carnal, plural; un sujeto creativo, sin ser creador; (...) que reconoce no tener en sí mismo el propio centro y renuncia a toda ambición autofundante”²¹. Pero, sin duda, el más audaz y pregnante es el ensayo realizado por J.M. Navarro Cordón. Apartando todas las problemáticas parciales que Ricœur va tan cuidadosamente elaborando, sobre la cuestión de la falibilidad, de la referencia del discurso, de las aporías de la temporalidad... haciendo a un lado todos los debates sostenidos con unos y con otros... Navarro se abre paso directamente hacia lo que él llama la “matriz ontológica del pensamiento de P. Ricœur”²². Y nos presenta, con agudeza y rigor, limpios de polvo y paja, la sustancia última de su pensamiento, su estructura fundamental, que se juega en la relación entre existencia y libertad. Este ensayo, anterior a la publicación de *Sí mismo como otro*, es proseguido y, diríamos, confirmado tras ella. “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”²³ pretende, apoyándose ahora especialmente en el último estudio de la obra, tan significativamente titulado “¿Hacia qué ontología?”, dar respuesta a esta pregunta. Recompone la estructura ontológica de la hermenéutica del sí, esa ontología hermenéutica que es aquí interpretada como una “ontología dialéctica de la alteridad”.

La segunda opción es, no obstante, más frecuente. Consiste en partir del reconocimiento de la existencia de varias fases en su obra. El caso más significativo es el trabajo de J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, una obra sólida y penetrante con la cual, probablemente, cualquier otra lectura de su pensamiento tenga hoy que medirse. Greisch saca partido de dos hipótesis centrales. La primera, que Ricœur constituye una variante hermenéutica de la fenomenología, que es una fenomenología hermenéutica. La segunda, que esta fenomenología hermenéutica se escinde en dos tramos, de acuerdo con dos concepciones diferentes de hermenéutica²⁴. La primera, a la que llama “Hermenéutica I”, incluye las obras comprendidas entre 1960 y 1970 y está centrada en el signo y el símbolo. Se inicia con la *Simbólica del mal* y finaliza con *La metáfora viva*. La segunda, a la que llama “Hermenéutica II”, incluye las obras

²¹ Jervolino, D., “El cogito herido y la ontología problemática del último Ricœur”, en *Paul Ricœur. Discurso filosófico y hermeneusis*, p. 59.

²² Navarro Cordón, J.M., “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica el pensamiento de P. Ricœur”, junto a la “Respuesta” ofrecida por el propio Ricœur, en: Calvo Martínez, T.; Avila Crespo, R. (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, pp. 145-192.

²³ Navarro Cordón, J.M., “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, pp. 239-266. Otros trabajos que apuntan en una dirección semejante, tratando de captar esa dimensión ontológica última de su pensamiento, y que merecen ser destacados, son “Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada”, de R. Ávila Crespo, que centra su análisis en la cuestión de la historicidad y el lenguaje, así como “Paul Ricœur: una ontología militante”, de M. Maceiras, que centra su análisis en la cuestión del acto de ser. Un trabajo más extenso en esta misma dirección ontológica es el de L. Herreras Guerra, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de P. Ricœur*, que hace pivotar su interpretación sobre la cuestión de la analogía.

²⁴ Greisch, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, p. 22.

comprendidas entre 1975 y 1990, desde *Tiempo y Narración* hasta *La memoria, la historia, el olvido*, y está ligada al texto.

Probablemente las aparentes diferencias entre ambos tipos de interpretación no sean tan extremas, y seguramente una lectura más cuidadosa de sus delicados matices podría tratar de disolverlas. Pero en lugar de eso, de una manera un tanto brusca, lanzamos nuestra propia hipótesis que, reconociendo toda la razón que estos y otros trabajos tienen²⁵, y la deuda que mantenemos con ellos, por la forma como nos han ayudado a comprender mejor a Ricœur, pide abrirse sitio por sí sola. Lo diremos en relación con la obra de Greisch, cuyo trabajo, como decimos, valoramos enormemente, pero con quien discrepamos en, al menos, tres asuntos centrales. El primero es que el pensamiento de Ricœur no se deja tratar siempre, sino solo a partir de cierto momento ya tardío, en concreto a partir de algunos artículos programáticos recogidos en *El conflicto de las interpretaciones*, como *fenomenología hermenéutica*. El segundo tiene que ver con que no reconocemos la existencia de dos *concepciones de hermenéutica*, sino más bien de *dos intenciones filosóficas fundamentales* que escinden su pensamiento en dos momentos claramente diferenciados. En este sentido, y continuando con el juego propuesto por Greisch, no hablaríamos de *Hermenéutica I y II*, sino más bien de, quizás, *Ricœur I y II*, una distinción que va más allá de la condición *hermenéutica* de su pensamiento. Tampoco pondríamos el corte en el mismo punto. Nos parece que es posible reconocer una unidad sistemática en un primer conjunto de obras, que van desde 1950 hasta 1965, que incluyen *Lo voluntario y lo involuntario*, *Finitud y Culpabilidad* y que llega hasta *De la interpretación*. Este primer bloque se diferencia claramente de un segundo conjunto de obras tardías que se inician en 1975, y que incluye *La metáfora viva*, *Tiempo y Narración*, *Sí mismo como otro* y el resto de obras del período de madurez. El primer ciclo puede ser articulado y unificado a partir del proyecto de “filosofía de la voluntad”; el segundo, desde el proyecto de una “ontología hermenéutica” anclada en la figura del sí mismo. La *cosa* que orienta la reflexión es, en el primer caso, la cuestión de la Trascendencia; en el segundo, la cuestión del sujeto. Finalmente, en tercer lugar, consideramos que hay tres concepciones de hermenéutica, las dos primeras ligadas al símbolo; la tercera, al texto. En *Finitud y Culpabilidad* hay una primera hermenéutica restauradora del sentido; en *De la interpretación*, una segunda hermenéutica del conflicto de las interpretaciones que corrige la primera; finalmente, en *Del texto a la acción*, una hermenéutica vinculada al texto.

Pero dicho así, este esquema resulta excesivamente ortopédico y escolástico. Porque no hay un corte radical entre dos propuestas filosóficas. Y tampoco sucede que esta distinción entre un primer y un segundo Ricœur se deje interpretar a la manera de una *repetición* de la misma cuestión desde otro ámbito. Más bien, nos parece, hay entre

²⁵ De entre las más influyentes interpretaciones de conjunto del pensamiento de Ricœur destacan, además de las ya citadas, las siguientes: de O. Mongin, *Paul Ricœur*; de S. Clark, *Paul Ricœur* (cuya presentación alcanza solo hasta *Tiempo y Narración*); de R. Kearney, *On Paul Ricœur, the Owl of Minerva*; de M.-A. Vallée, *Le sujet herménétique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur*. En castellano, sobresalen además los trabajos de M. Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur*, y de M.F. Begué, *Paul Ricœur, la Poética del sí mismo*.

ambos momentos una relación dinámica. Su filosofía, en singular, es el resultado de un esfuerzo sostenido por el que su pensamiento se abre camino en pugna con la filosofía reflexiva, con el existencialismo, con la fenomenología, con la hermenéutica, con el psicoanálisis, con el estructuralismo... cuyo resultado se hace visible en esas obras tardías. Pero, inicialmente, su filosofía está muy lejos de ahí. Su camino en el pensamiento se abre con un proyecto de filosofía de la voluntad, y puede ser interpretado como un alejamiento y una rectificación de este proyecto originario. Rehaciendo y transformando este proyecto original avanza, lentamente, hacia su propia concepción de filosofía hermenéutica elaborada en sus obras de madurez.

No hay, pues, una obra, en concreto, donde esté *la filosofía* de Ricœur. Ni en *Lo voluntario y lo involuntario*, ni en *De la interpretación*, ni tampoco en *Sí mismo como otro*. Su filosofía aparece justamente en el movimiento tenso, dialéctico, que lleva de una a otra. Esto no significa que *De la interpretación* borre o desmienta lo dicho en *Lo voluntario y lo involuntario*, ni que *Sí mismo como otro* borre o desmienta lo dicho en *De la interpretación*. Las obras posteriores, por así decir, *conservan* y *superan* lo dicho en las obras anteriores. Rectifican lo que en ellas se dice, no porque lo que dicen sea erróneo o falso, sino porque más bien expresa un punto de vista parcial e incompleto. Y por eso, esas obras anteriores son un ingrediente indispensable recogido en la obra posterior. *Lo voluntario y lo involuntario* está contenido en *De la interpretación*, y esta, sin duda, en *Sí mismo como otro*.

Quizás haya algunas pocas investigaciones menores, ramificaciones que brotan de esta trama central, que se dejan leer aisladamente. Por ejemplo, *Ideología y utopía*, o los trabajos de hermenéutica bíblica. Pero no hay otro acceso a su trama central que no sea teniendo presente al mismo tiempo toda ella y siguiendo el movimiento de su reflexión. Ricœur no se deja entender desde una foto fija. Cuando el intérprete hace uso de conceptos arrancados de su particular contexto se arriesga a forzarle a decir cosas que no dice²⁶. Pero tampoco se deja entender en los términos de un anecdótico itinerario intelectual que responde a caprichosas variaciones. En Ricœur, sucede que la *estructura arquitectónica* es inmanente a este movimiento. Por eso, enseguida, nada más decir que hay algo así como *dos filosofías*, una primera que responde al programa de filosofía de la voluntad, otra segunda que responde al programa de fenomenología hermenéutica del sí mismo, hay que tachar la afirmación. Más bien, lo que hay es el movimiento mismo por el que Ricœur se abre paso desde la primera hacia a la segunda; lo que hay es el encaminamiento que le lleva a la tierra firme de la filosofía hermenéutica, que comienza en *Lo voluntario y lo involuntario* y termina esencialmente en *Del texto a la acción*.

Este camino no es el resultado de un despliegue sistemático de un plan. La filosofía hermenéutica no es su país natal. Hay una intención central primitiva que tiene que ver con la primacía del elemento reflexivo. Pero esta intención es una especie de

²⁶ En este sentido, provoca una experiencia extraña la lectura de trabajos que hacen una presentación *sincrónica* de su obra, como la de O. Mongin. Nos encontramos ahí los temas que Ricœur va elaborando progresivamente extraídos de su contexto y reordenados conforme a una estructura que no tiene en cuenta el orden de su aparición. Son los mismos temas, pero sistematizados de tal modo que, nos parece, violentan el carácter inevitablemente *diacrónico* de la arquitectura de su pensamiento.

masa rocosa que es progresivamente tallada por el rozamiento con otras formas de pensamiento hasta adquirir su forma final. Su filosofía es el resultado de la lucha mantenida con esas otras filosofías, a través de las cuales va cincelandose ese elemento reflexivo. Pensar, en Ricœur, es un acto de *amoroso combate*. Él es un filósofo que piensa de forma explícita y generosamente polémica. Y ahí debatir no significa defender una cierta posición ganada previamente frente a otros. Más bien ocurre que es en el propio diálogo donde la posición va siendo construida. El diálogo es el origen de la rectificación, de la conservación y superación de la posición inicial. Por eso decimos que lo que sea la filosofía de Ricœur tiene que ser interpretado como el resultado de la incorporación de todas esas posiciones adversas, del tallado de la intención primaria en función de la resistencia que opone y del desgaste que sufre, en función de sus distintos puntos de dureza y maleabilidad.

Nuestro trabajo de lectura se propone reconstruir este encaminamiento hacia su filosofía hermenéutica. Para ello, recompondremos el movimiento de su reflexión desde *Lo voluntario y lo involuntario* hasta los trabajos de los primeros años setenta recogidos en *Del texto a la acción* e inmediatamente anteriores a las obras del período de madurez. Pero eso implica reconstruir la forma como va siendo esculpido ese pensamiento en el diálogo, en la pugna, con esas otras filosofías.

¿De qué manera pretendemos hacerlo? Nuestro trabajo tiene dos ejes. El primero trata de responder a la pregunta por la cosa de su pensar, por la concepción de su tarea. La primera hipótesis es que su obra no se deja disolver en una serie de reflexiones desparramadas sobre la metáfora, el mal o la voluntad; que hay un problema fundamental que orienta toda su reflexión. Pero sucede que el problema mismo no está dado desde el principio, sino que va siendo elaborado progresivamente, conforme avanza la propia reflexión. Lo primero es mostrarlo, de forma abstracta, al margen de su desarrollo. Para ello, elaboremos el poema ricœuriano de la historia de la filosofía. Siguiendo a Husserl, creemos que una buena manera de clarificar la intención central del pensamiento de un filósofo es recomponer el relato mediante el que un autor, contando la historia de la filosofía, se cuenta en realidad a sí mismo. Este poema tiene que aclarar tres ingredientes fundamentales: el carácter reflexivo, fenomenológico y hermenéutico de su filosofía. La tarea será exponer qué tipo de filosofía es esa que mantiene juntas al mismo tiempo esas tres cosas.

El Prólogo a *Sí mismo como otro* proporciona el guión fundamental de este relato. Desde él, lanzando una mirada retrospectiva que nos llevará hasta sus primeros artículos sobre Husserl, dibujaremos el mapa del territorio dentro del cual se orienta su pensamiento. La forma como Ricœur interpreta la historia de la filosofía parte de un acontecimiento fundamental: la fundación cartesiana del *Cogito*. La cuestión del sujeto aparece así como la cosa de la filosofía. Este es el insuperable momento reflexivo. El presupuesto ineludible para toda filosofía post-cartesiana es la transformación de la pregunta por el ser en la pregunta por el sentido del ser. Hay cosa porque hay un sujeto; solo hay cosa para un sujeto. La filosofía parece por ello destinada a promover un conocimiento de sí; termina en un acontecimiento de auto-comprensión.

El problema es la forma como el *Cogito* es fundado. A partir de Descartes, toda la filosofía parece atrapada por un doble movimiento de humillación y de exaltación. De un lado, una primera vía spinozista, que culmina en Nietzsche, representa una filosofía anti-*Cogito*. Del otro, una segunda vía idealista, que culmina en Husserl, representa una filosofía que atribuye al *Cogito* el papel de fundamento. He aquí la tarea: desembarazarse de la antinómica situación en la que parece hallarse estancada la filosofía desde Descartes: superar la crisis del *Cogito*.

Para ello, Ricœur se propone elaborar una nueva filosofía del sujeto liberada de ese doble juego de humillación y exaltación. Ricœur encuentra un hilo conductor para explorar esta cuestión a partir de una posible lectura kantiana de la fenomenología. Aquí culmina la disputa con Husserl. Mientras que Nietzsche ejerce una influencia negativa, figurando como el gran adversario de su pensamiento, Husserl es tanto un adversario como un maestro. Nietzsche es un callejón sin salida. Husserl es una oportunidad. Si se acepta la interpretación filosófica idealista que Husserl hace de la fenomenología, entonces es otro callejón sin salida. Pero si se toma de él solamente la fenomenología como método, entonces se abren las puertas para una interpretación kantiana de la misma que le niega al sujeto el poder de poner el mundo, que entiende que la cosa es *para mí*, pero no *de mí*.

Es en esta posibilidad kantiana de la fenomenología donde se injerta la hermenéutica. La hermenéutica es otra cosa: su origen está en la cuestión de la interpretación. Pero hay un punto donde estas dos disciplinas con trayectorias distintas se cruzan: Heidegger. La hermenéutica nace como disciplina encargada de la exégesis de textos bíblicos, filológicos, jurídicos. Entra en la filosofía en el siglo XIX de la mano de Schleiermacher conforme a un primer movimiento de desregionalización que conduce hasta Dilthey y cuyo resultado es una teoría hermenéutica general. Después, Heidegger le imprime un segundo movimiento de radicalización cuyo resultado es una ontología hermenéutica y que constituye al mismo un giro hermenéutico de la fenomenología. Esta es la gigantesca revolución que supone *Ser y tiempo*. Ricœur se apropia del proyecto heideggeriano. Desde los artículos programáticos de *El conflicto de las interpretaciones*, su filosofía comienza a presentarse como una *repetición* de Heidegger.

Sin embargo, no basta con declararse heideggeriano. Heidegger sienta las bases para la superación de la crisis del *Cogito*, pero a costa de provocar la escisión entre lo ontológico y lo epistemológico, de separar la cuestión de la verdad de la cuestión del método. Heidegger representa solo una vía corta de la ontología de la comprensión. Gadamer, última peripecia del poema, radicaliza esta oposición convirtiéndola en una irresoluble antinomia. La forma como opone pertenencia y distanciamiento alienante (*Verfremdung*) acaba obligando a elegir entre o verdad o método. Tras Heidegger y Gadamer, Ricœur se propone emprender una vía larga que, impulsada por el deseo de esa ontología, tiene sin embargo que dar un largo rodeo para restituir una dimensión epistemológica de la hermenéutica. Es así como Ricœur sitúa su contribución a la filosofía hermenéutica en *Del texto a la acción*.

Estas son las coordenadas que localizan la cosa de su pensar; simplificando, eso que llama la cuestión del sujeto: el problema que surge de la intersección de Descartes y sus herederos franceses con Husserl, con Nietzsche, con Heidegger y Gadamer. El punto donde todos ellos se cruzan, la forma como frente a todos ellos se posiciona Ricœur, define su tarea.

Pero esta primera presentación es abstracta. Lo segundo que tenemos que hacer es, manteniéndola presente como el punto de fuga que destina su pensamiento, sabiendo de antemano que es ahí hacia donde se dirige, elaborar la forma como accede a ella. Para ello hay que reconstruir el modo como el proyecto de Filosofía de la voluntad se va progresivamente transformando, a través de una serie de debates, hasta hacerse cargo de este otro problema. Este es el objeto de los siguientes capítulos de la investigación, que se detienen en cuatro momentos fundamentales.

La filosofía de la voluntad está planificada en tres partes. La primera es una eidética; la segunda, una empírica; y la tercera, una poética de la voluntad. *Lo voluntario y lo involuntario* es la realización de la primera parte. En sus páginas resuenan la influencia de Marcel, de Jaspers y de Husserl. Es el resultado del cruce del existencialismo con la fenomenología. Pero si, de toda la masa de referencias que pone en juego, desde Ravaisson hasta la psicología de la Gestalt, desde Alain a Sartre, hubiera que señalar una, esta es Merleau-Ponty. Porque el propósito de la obra es pensar el ámbito de lo práctico y de lo afectivo como él piensa la percepción. Supone, además, una primera meditación sobre el fracaso del *Cogito* cartesiano. La reflexión parte de la denuncia del modo como el cuerpo es ahí expulsado del ámbito subjetivo. El resultado es un *Cogito quebrado*. La tarea es corregir a Descartes, elaborando la experiencia de un *Cogito integral* que logre recuperar la dimensión corporal del sujeto. Para lograrlo, toda la investigación avanza vinculando una perspectiva naturalista, desde la que el cuerpo es descubierto como objeto, a una perspectiva fenomenológica que lo redescubre como cuerpo propio, como cuerpo en primera persona. Al recuperar la dimensión corporal de la existencia, lo que se revela son las fuentes involuntarias de lo voluntario, la forma como la iniciativa brota desde la profundidad corpórea de la pasividad. En este sentido, es una teoría de las estructuras abstractas de la libertad que concluye defendiendo una libertad solamente humana, dependiente, que brota del juego entre la iniciativa y la receptividad, entre lo que de *libre* y de *natural* hay en una conciencia que hunde sus raíces en su cuerpo, en un *Cogito* que se encuentra siempre ya encarnado.

Pero esta investigación es parcial. Parte de una *abstracción*: la libertad ahí descrita fenomenológicamente es una libertad inocente. Sin embargo, la libertad empírica es culpable. La experiencia del mal ilumina un nuevo aspecto de la libertad, alumbra una libertad que ya ha cedido, que ha fracasado, que se encuentra alienada. Esto proyecta las otras dos partes del proyecto de filosofía de la voluntad. La empírica tiene como tarea elaborar la experiencia de la caída, el acontecer de la voluntad que quiere el mal; la poética, elaborar la experiencia de la regeneración del sujeto al entrar en contacto con lo sagrado. El proyecto pone en juego, pues, estos tres elementos: la libertad, el mal y la Trascendencia.

Finitud y culpabilidad representa la parcial realización de la segunda parte. Parcial en varios sentidos. Primero, porque supone una rectificación decisiva del programa original; después, porque está incompleta. En primer lugar, la descripción empírica, que es inicialmente presentada como algo que suena a una especie de psicología social, se convierte en una simbólica. El problema del mal provoca el giro hermenéutico de su filosofía.

Es ahora cuando la influencia de Nabert se deja sentir más. Si *Lo voluntario y lo involuntario* se puede describir, entre otras cosas, como un intento de pensar como Merleau-Ponty, *Finitud y Culpabilidad* nace con la intención de explicar la experiencia del mal mejor que Nabert. La deuda con él es explícita, y la afinidad evidente. Pero hay un punto de conflicto que supone un nuevo punto de partida: Nabert, como buena parte del pensamiento contemporáneo, parece identificar mal y finitud. El carácter eventual del mal es difuminado y confundido con la condición finita del hombre. Y esto hace imposible su comprensión. Ricœur parte de esta hipótesis: para comprender el acontecimiento del mal, es indispensable separarlo de la condición finita del hombre. Esto explica la estructura de la obra, dividida en una primera parte dedicada a elaborar una condición ontológica del ser del hombre que explica la posibilidad del mal, y una segunda parte dedicada a una hermenéutica de los símbolos en los que la experiencia del acontecimiento del mal se expresa.

Inspirándose en el tema cartesiano del hombre finito-infinito, Ricœur interpreta, en un soterrado diálogo con *Kant y el problema de la metafísica*, que la finitud es en realidad desproporción. Frente otra concepción de la finitud simple y estática, *El hombre lábil* sostiene una concepción dinámica que hace del ser del hombre la intermediación misma entre lo finito y lo infinito. La investigación avanza elaborando la forma como se produce esa mediación en los ámbitos teórico, práctico y afectivo. Lo que finalmente concluye es que la finitud es limitación; que el ser del hombre es el juego entre afirmación originaria y diferencia existencial, el espacio finito que se abre entre la alegría del sí y la tristeza del no. La característica de esa mediación es la aparición de una falla existencial en el corazón humano en la que consiste, justamente, nuestra condición lábil; eso que nos hace esencialmente frágiles y, por ello, capaces de esclavizarnos a nosotros mismos.

Pero ser frágil no es todavía hacer el mal. Hay un hiato que separa labilidad y falta. Pero el mal es lo absurdo, y por eso no cabe una aproximación directa. Para comprenderlo se hace necesario el rodeo por una interpretación de los símbolos religiosos en los que, originariamente, su experiencia accede al *lógos*. El mal puede ser comprendido, pero solo de forma indirecta, desentrañando el significado latente en los símbolos en los que se dice la experiencia de la crisis de lo sagrado. Se hace así necesario un cambio metodológico. Se produce la entrada en la hermenéutica.

La Simbólica del mal, segunda parte de *Finitud y culpabilidad*, está dedicada a elaborar esta hermenéutica de los símbolos del mal. Esta elaboración se divide en torno a dos problemas. El primero es la reflexión sobre la propia hermenéutica. A lo largo de la obra, y especialmente en “El símbolo da que pensar”, su conclusión, clarifica el tipo

de concepción de la hermenéutica como una *hermenéutica creadora de sentido*. Dos cosas merecen ser destacadas. La primera, que se encuentra orientada por la intención de ofrecer una réplica a nuestra modernidad. Si la modernidad es el tiempo de la huida de los dioses, la hermenéutica de los símbolos del mal se propone como una vía para escuchar de nuevo la voz de lo sagrado que resuena todavía en sus símbolos para, así, acceder a una forma de fe post-crítica. La segunda tiene que ver con la relación entre hermenéutica y filosofía. La cuestión del mal y lo sagrado sólo es accesible a una filosofía instruida por los símbolos. La hermenéutica tiene, pues, una función preparatoria. Distingue tres etapas. La primera, representada por una fenomenología de la religión, trata de devolver al símbolo su coherencia propia; la segunda supone la adopción del intérprete de un compromiso con el símbolo, sobre la verdad del símbolo; la tercera constituye la etapa propiamente filosófica: se trata de pensar a partir del símbolo.

La Simbólica del mal representa, fundamentalmente, la realización de estas dos primeras etapas del trabajo hermenéutico. Al modo de la fenomenología de la religión, recorre y sistematiza los grandes símbolos procedentes de la tradición griega y hebraica a través de los cuales, en Occidente, ha sido elaborada la experiencia del mal. Distingue un primer grupo de símbolos primarios sobre la mácula, el pecado y la culpabilidad, y un segundo grupo de mitos que relatan el comienzo y del fin del mal: los mitos teogónicos, que relatan la victoria del orden sobre el caos; los mitos trágicos griegos, que relatan el carácter malvado de los dioses que causan la desgracia de los hombres; el mito adámico, que relata el origen radicalmente humano del mal, y que juega un papel decisivo, al ser la posición desde la cual los demás resultan sistematizados; y, finalmente, los mitos órficos sobre el destierro del alma del cuerpo.

Sin embargo, la última parte, la filosofía del mal y lo sagrado instruida por los símbolos, es pospuesta para un tercer volumen que no llega formalmente a completarse. El carácter inconcluso del proyecto manifiesta su agotamiento. Aun así, sus trazos fundamentales pueden ser reconstruidos a partir de la lectura de otros trabajos, algunos de ellos recogidos en las últimas dos secciones de *El conflicto de las interpretaciones*. Lo característico de los símbolos del mal es que dicen dos cosas: son símbolos del acontecimiento de la caída, de la pérdida de la libertad, pero también de su recuperación; expresan su alienación, pero también su regeneración. De esta doble dimensión brotan dos líneas de pensamiento que tienen como guía fundamental la obra kantiana *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La primera es un trabajo de reflexión sobre los símbolos que relatan la caída. En ellos se revela la dimensión ética del mundo y el origen humano del mal que Ricœur elabora a través de la lectura del concepto kantiano de mal radical. La segunda... la segunda supone un límite insuperable para el pensamiento. No es posible una *reflexión* sobre los símbolos de la regeneración. Estos expresan una dimensión hiper-ética, trascendente, del mal, que excede el trabajo filosófico. La especulación sobre el final del mal conduce a una empresa necesariamente fallida: la Teodicea. Pero donde fracasa la especulación, triunfa una hermenéutica filosófica de la religión. Lo sagrado excede el poder de la filosofía.

Pero un pensamiento que reconoce humildemente sus límites, que sabe que la regeneración no puede ser comprendida, sí puede, sin embargo, tratar de pensar, en los márgenes de la filosofía, una nueva dimensión *postulada* de la libertad que es, justamente, una *libertad según la esperanza* que Ricœur descubre a través de la lectura de Kant.

En cualquier caso, esta esbozada filosofía del mal y lo sagrado no puede ser acabada. Reconocer que la cuestión de lo sagrado excede los límites de la razón supone reconocer el fracaso del proyecto de la filosofía de la voluntad. En lugar de esta obra anunciada, Ricœur publica *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*. Esta obra juega un papel decisivo en nuestra lectura. *Finitud y Culpabilidad* corrige el proyecto iniciado en *Lo voluntario y lo involuntario*. *De la interpretación* lo metamorfosea, orientándolo hacia el encuentro con Heidegger y Gadamer. Una nueva filosofía centrada en la cuestión del sujeto se abre paso transformando una filosofía centrada en la cuestión de la Trascendencia.

Nada más extemporáneo, tras *Finitud y Culpabilidad*, que una obra dedicada básicamente a debatir con Freud. Y, sin embargo, tres aspectos impulsan esta transformación. El primero, el agotamiento del proyecto de una filosofía de lo sagrado. Las últimas páginas de *De la interpretación* confirman su cancelación. El segundo es externo: el cambio de paradigma que supone el estructuralismo. La entrada en un nuevo tiempo *anti-fenomenológico* del pensamiento obliga a Ricœur a tener que defender, de otro modo, supuestos incuestionables desde el paradigma fenomenológico anterior; por ejemplo, el implícito del sujeto. El tercero es interno y más radical. La soterrada actividad de la noción de fuerza de existir, de afirmación originaria, de deseo de ser, descubierta ya en *Lo voluntario y lo involuntario* pero hasta ahora subordinada a la primacía de la cuestión de la Trascendencia, pasa al centro a través de la discusión con la filosofía reflexiva de Nabert. De ese debate extrae Ricœur el proyecto de una filosofía de la reflexión concreta.

El descubrimiento de Nabert es la esencial falta de coincidencia de la existencia consigo misma. La existencia es esa afirmación originaria que se plasma en signos materiales. El hecho es que la conciencia inmediata que la conciencia tiene de sí misma no muestra lo que ella realmente es. La certeza de sí no supone la verdad de este inmediato conocimiento de sí. Más bien, la conciencia se encuentra con la tarea de, primero, destruir esa conciencia ingenua para, segundo, apropiarse de sí misma, para devenir sí misma. La hermenéutica del mal se hace hermenéutica de la existencia; y la reflexión se hace hermenéutica, porque solo una hermenéutica puede descifrar los símbolos en los que se plasma la existencia. El resultado de la reflexión concreta es así un *Cogito* mediatizado por el universo de los signos.

Freud, mediado por la lectura de Merleau-Ponty, se cruza en el camino del debate con Nabert. Ricœur encuentra en él una Semántica del Deseo que explica la transformación de la existencia, que es energía, que es fuerza, en sentido; que explica la forma como la conciencia hunde sus raíces en el deseo, como el deseo se hace conciencia. El psicoanálisis es una teoría del entrelazamiento entre el deseo y la cultura

que puede ser absorbida, como primera etapa, por un modelo ensanchado de filosofía reflexiva.

De la interpretación plantea tres problemas que son resueltos sucesivamente. El primero consiste en elaborar una “lectura” de Freud, esto es, en reconstituir los elementos de esa Semántica del deseo. A esa tarea está dedicada la parte Analítica. El segundo consiste en el obligatorio replanteamiento del modelo de hermenéutica restauradora defendido en *Finitud y Culpabilidad*, enfrentado al modelo de hermenéutica reductora de ilusiones característica de Marx, Nietzsche y Freud, los “maestros de la sospecha”. Hay un conflicto de las interpretaciones que reclama ser resuelto. Esto se cumple en el tercer elemento: la elaboración del modelo de reflexión concreta, la integración de Freud como etapa reflexiva. En este modelo, Freud es releído como una Arqueología del Sujeto, destructor de la ilusión que la conciencia inmediata tiene de sí misma, del *falso Cogito*, y productor de un *Cogito herido*. Tras la fase arqueológica viene una fase dialéctica en la que Freud es descubierto como el movimiento inverso de una teleología inspirada en la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana. La conciencia deviene sí misma a través de ese doble movimiento primero de regreso hacia el *arché* y después de progreso en pos de un *télos*, de destrucción de la falsa conciencia inmediata de sí y encaminamiento hacia un devenir sí mismo.

Sobre este doble movimiento, el nuevo modelo de conflicto de las interpretaciones hace operar en la unidad del símbolo las dos hermenéuticas en conflicto. El símbolo es al mismo tiempo *vestigio* y *aurora de sentido*. La sobreimpresión del símbolo hace que disface y al mismo tiempo desvele. La hermenéutica del símbolo pasa a ser redefinida como el trabajo dialéctico de regreso hacia las fuentes inconscientes y de prospección teleológica que alumbra un nuevo sentido que permite una mejor comprensión de sí. Es esto lo que presta a la obra de arte su función liberadora.

Llegamos al último capítulo de nuestro trabajo. En la lectura de los artículos programáticos de *El conflicto de las interpretaciones* encontramos dos últimas rectificaciones que acaban de moldear su filosofía. La primera, que el debate con Freud supone el inicio de una especie de segunda navegación, pero esa problemática solo encuentra su acomodo definitivo en relación con Heidegger y Gadamer. La segunda, que esta segunda navegación tiene que comenzar con un nuevo debate con las ciencias del lenguaje. “Existencia y hermenéutica” juega un papel decisivo. En él, la problemática abierta en *De la interpretación* es replanteada en el marco de una fenomenología hermenéutica. La cuestión del injerto de la ontología hermenéutica en la fenomenología rehace la cuestión del sujeto iniciada en el debate con Freud. Es ahí donde Ricoeur acaba definiendo su tarea en relación con *Ser y tiempo* como una vía larga de ontología de la comprensión. Es el punto donde accede a la tarea extraída del poema de su historia de la filosofía.

Esa vía larga se inicia con un debate con el estructuralismo. Porque también el estructuralismo tiene un carácter anti-fenomenológico que, de modo diferente a Freud, desde el análisis del lenguaje, pone en cuestión la figura del sujeto al suprimir la

referencia al mundo, al otro y a uno mismo. Se inicia para Ricœur un largo período de revisión de su propia perspectiva, de intensa exploración del campo de la lingüística y de entrada en contacto con la filosofía analítica.

El problema es este. De un lado, la fenomenología describe la experiencia viva del lenguaje como medio: decir es mostrar el ser. Del otro, la lingüística convierte el lenguaje en objeto científico a costa de separar habla y lengua, convirtiendo el significado en un producto del código lingüístico y oponiéndose a la descripción fenomenológica. Los últimos trabajos de Merleau-Ponty dedicados al lenguaje son la referencia del debate. El objetivo de Ricœur es producir una nueva fenomenología del significado capaz de abrir, desde el interior de la lingüística, el camino del lenguaje hacia el mundo, el otro y sí mismo. Y lo consigue elaborando una teoría del discurso vertebrada por la dialéctica entre acontecimiento y significado en la que convergen tres elementos: partiendo del irrenunciable punto de vista fenomenológico, integra la fundamental distinción entre semiótica y semántica operada por la lingüística de la frase de Benveniste, así como los análisis del lenguaje ordinario de la filosofía analítica.

Pero la teoría del discurso tiene un rendimiento añadido. Prepara la elaboración del decisivo concepto de texto. La disputa ahora es con Derrida: de él aprende que la escritura no se reduce al habla, pero se opone a lo que llama la “ideología del texto absoluto”. La teoría del discurso es la plataforma que le permite intentar explicar qué es un texto mejor que Derrida. El texto es otra forma de efectuación del discurso que sustituye al habla, transformando la relación entre significado y referencia. Al ponerlo por escrito, su significado se hace enteramente objetivo: hay un mundo del texto. Su autonomía semántica expresa la independencia del significado respecto de la situación existencial en la que se origina, tanto respecto de la intención del autor como respecto de la situación del oyente. En el texto, el movimiento de la referencia se ve suspendido, a la espera de que un lector lo complete aplicando el sentido inherente al texto a su propio mundo. Leer es interpretar.

Desde este concepto de texto puede elaborar, en debate con Heidegger y Gadamer, su propia concepción de filosofía hermenéutica. Para ello, en primer lugar, reabre el debate metodológico sobre la distinción diltheyana entre explicación y comprensión. La objetividad del texto permite reformular el debate, reinterpretando explicación y comprensión como dos momentos dialécticos de la interpretación. Hay dos vías para hacerlo. La primera, inspirándose en los análisis de E.D. Hirsch, va de la comprensión a la explicación: la precomprensión tiene un carácter conjetural, y la explicación consiste en los procedimientos lógicos que permiten controlar su validez. Sin embargo, es más bien la segunda vía la que conforma su posición más acabada: esa que va de la explicación a la comprensión. Explicar sin comprender es la actitud que adopta el análisis estructural. La propia objetividad de la obra literaria permite que autores como Greimas la traten como si fuera un análogo de la lengua. Pero este comportamiento tiene que ser reintegrado como una primera etapa explicativa de la interpretación. La intención significativa del texto no puede ser suprimida. La

interpretación tiene que concluir necesariamente en un momento de comprensión. Pero una interpretación que integra esta fase explicativa deviene una interpretación objetiva.

Es así como, finalmente, Ricœur traza su *filosofía* hermenéutica frente a Heidegger y, especialmente, Gadamer. En primer lugar, explica el anti-metodologismo de Gadamer como un efecto inadvertido de la persistencia de la influencia de la tradición hermenéutica romántica. Ella está por debajo del modo como Gadamer concibe el diálogo producido en el habla viva como modo de realización del lenguaje. Frente a la primacía del diálogo, Ricœur opone la primacía del texto. Frente a la *Sprachlichkeit*, una *Schriftlichkeit*. Porque solo en el texto comienza el imperio de la cosa dicha sobre los interlocutores.

La mediación del texto provoca dos efectos. En primer lugar, restituye la instancia crítica ausente en la hermenéutica como consecuencia de la radicalización ontológica. La dialéctica entre explicación y comprensión constituye la dimensión epistemológica de la dialéctica existencial entre distanciamiento alienante y pertenencia. El texto hace productivo el distanciamiento, reconciliando la verdad y el método. Su objetividad libera definitivamente a la hermenéutica de todo historicismo y psicologismo romántico y elimina la sospechosa arbitrariedad implícita en la precomprensión, garantizando así la universalidad de la hermenéutica.

En segundo lugar, transforma la propia concepción ontológica heideggeriana del *Verstehen*. Ricœur acepta que comprender es una estructura existencial del *Dasein* que deriva de nuestra pertenencia al mundo y que expresa la forma como el ser que somos se orienta en él. Acepta que comprender es proyectar las propias posibilidades de ser en el mundo; que es el ser del poder ser. Pero rectifica la definición al atribuir al mundo del texto el poder de romper la continuidad de mi mundo ordinario y poner ante mí otro mundo que yo, como lector, puedo habitar para proyectar en él mis propias posibilidades de ser. Leer es el acto por el que el lector hace propio el mundo del texto al aplicarlo a su mundo situacional. Lo que así sucede es la metamorfosis del mundo del lector, abriendo en su interior el espacio de lo posible. En este sentido, la comprensión del texto termina en una comprensión de sí. Comprender es comprenderse ante el texto. Hermenéutica y reflexión son extremos de un solo movimiento del pensamiento.

Es en este momento cuando podemos decir que, por fin, tras un largo camino, la vía larga de la ontología hermenéutica alcanza su cumplimiento. Con ello finaliza nuestra lectura.

Solo resta añadir algunas consideraciones metodológicas. En primer lugar, podemos considerar que la de Ricœur es una obra fundamentalmente *publicada*. Nuestra lectura no depende de la exploración de trabajos inéditos fundamentales desconocidos. Las reflexiones contenidas en los trabajos que no hizo públicos en vida y que han comenzado ahora a ser publicados, como los incluidos en los tres volúmenes de *Escritos y conferencias*, o los cursos de *Hermenéutica* y la *Semántica de la acción*, están incorporados en la obra publicada; añaden más información, y son útiles para explorar

la formación de sus tesis fundamentales, pero no las alteran. Aunque también nos apoyamos en ellos, nuestra lectura se basa fundamentalmente en esa obra publicada.

En segundo lugar, en relación al trabajo con la bibliografía secundaria, queremos señalar su doble naturaleza. Un primer trabajo ha consistido, sin duda, en estudiar buena parte de la literatura dedicada a examinar su pensamiento. Pero el más intenso y costoso ha consistido en acompañar su propia lectura de todos esos otros filósofos en diálogo con los cuales piensa. Leer a Ricœur es fundamentalmente leer a Ricœur leyendo a Platón, a Aristóteles, a Agustín, a Descartes, a Spinoza, a Kant, a Hegel, a Husserl, a Dilthey, a Freud, a Saussure, a Heidegger, a Marcel, a Jaspers, a Merleau-Ponty, a Nabert, a Bultmann, a Gadamer, a Lévi-Strauss, a Benveniste, a Greimas, a Austin... es leer teniendo dos libros en las manos al mismo tiempo.

A este respecto, tres decisiones delimitan nuestro trabajo. En primer lugar, nuestra lectura de Ricœur no busca entablar un debate con todas las otras lecturas que otros intérpretes hacen de su obra: pretende ser un acceso directo a su pensamiento que deje hablar a los textos por sí mismos. Por supuesto, esto hubiera sido imposible sin el paso por buena parte de esa literatura sobre Ricœur, pero ella representa en nuestra exposición un papel periférico. Poniendo todos los referentes en suspenso, nuestro objetivo es atenernos a sus textos. En segundo lugar, nuestra lectura tampoco pretende hacer entablar un debate entre Ricœur y esos otros filósofos en diálogo con los cuales piensa. Precisamente porque pensar para él es pensar-con ellos, son interpretados estrictamente como lo que son: ingredientes de su propia reflexión. Ricœur no hace *lecturas* de Aristóteles o Kant; es un filósofo que trata de pensar *mediante* Aristóteles y Kant. Por eso tampoco nos plantearemos en ningún caso la cuestión de la validez de su interpretación, en discusión crítica con otros intérpretes de esos clásicos. No nos interesa determinar si Ricœur interpreta a Aristóteles o Kant mejor que Aubenque o Philonenko, no nos preocupa saber si comprende a Freud mejor que Lacan. Lo que nos interesa es mostrar la función que juegan Aristóteles, Kant o Freud en la arquitectura de su pensamiento. Por último, tampoco entraremos a discutir críticamente las diversas polémicas que entabla. Nuestra lectura solo da voz a Ricœur. No es asunto nuestro analizar desde un punto de vista externo el debate con Lévi-Strauss o con Derrida; no vamos a confrontar argumentos y declarar vencedores. Lo único que nos interesa es, de nuevo, comprender el papel que ese debate juega en la construcción de su pensamiento; mostrar de qué manera el esfuerzo por *explicar mejor* que Lévi-Strauss o Derrida impulsa su reflexión.

Dos indicaciones más: las traducciones que volcamos en castellano de los textos originales de Ricœur en francés y en inglés, así como del resto de textos originales en francés, son propias. Además, las traducciones de los autores con los que Ricœur dialoga vuelcan la traducción francesa que este lee (a veces traducida directamente por él; a veces, de otros traductores). No leemos directamente a Aristóteles o Kant; leemos a Aristóteles o Kant leídos por Ricœur, y eso implica, en muchas ocasiones, que en la traducción hay ya implícita una intencionada interpretación. La traducción de esos textos forma parte del cuerpo de su reflexión, y como tal es también volcada al

castellano por nosotros. En algunos casos, si la diferencia es significativa, añadimos en nota al pie la versión en la edición castellana de referencia, lo que permite comparar la posible diferencia de matiz.

Un último comentario respecto de esta irreductible voluntad de *explicar mejor*. Hacer filosofía, en Ricœur, consiste en tratar de pensar mejor un problema que otros. Y esto implica un rasgo característico de su estilo: para pensar mejor, hay que dar un *rodeo*, hay que tomar una *vía larga*. No es un filósofo de fulgurantes *iluminaciones*, sino de pacientes *mediaciones*. Y en este sentido, diríamos que... hay dos formas de leer *Moby Dick*. A mucha gente le encanta la novela. Se estremece con el trágico destino del capitán Ahab, disfruta enormemente con la microsociología de la intensa vida en el barco, se siente fascinada por la grandeza del momento de la caza... pero *Moby Dick* es un libro muy largo, y hay gente que no soporta los capítulos técnicos dedicados a la estacha, el cobertor, la anatomía del cachalote o las técnicas de despedazamiento y procesado de las distintas partes de su cuerpo... y se los salta. Le gusta la trama y las aventuras, pero no estas partes más técnicas. No le gusta el rodeo por ellas, y ataja. También Ricœur puede ser leído así. Hay gente a quien le interesa el pensamiento de Ricœur, pero a quien le aburren esos largos análisis técnicos sobre los mitos del mal, o sobre el pensamiento de Freud, o las finas disputas con la lingüística... y atajan yendo directamente al *último capítulo*, ese en el que son presentadas sus posiciones esenciales. Sin embargo, pensamos que hay que leer todo *Moby Dick*; pasar pacientemente por esas partes técnicas es indispensable para que la historia gane densidad y verosimilitud. Sin ese rodeo, no es más que otra entretenida novela de aventuras marineras. Solo por ellas el lector llega a hacer la experiencia de lo que significa la vida en un barco ballenero y, así, comprender la magnitud trágica de la historia. Y también creemos que hay que tomarse la molestia de leer entero a Ricœur, porque es el rodeo por esas partes técnicas, a veces ásperas y fatigosas, las que dan verdad a su pensamiento. Sin ellas parecería que dice lo mismo, o menos, que Kant sobre el mal, que Merleau-Ponty sobre el lenguaje, o que Heidegger sobre la comprensión... es en ellas donde se cumple la voluntad de penetrar más, de pensar mejor esas cosas. Por decirlo con su vocabulario, es ahí donde la especulación abstracta gana validez teórica, donde se hace más *verdadera* al devenir reflexión concreta.

Capítulo I

Poema ricœuriano de la historia de la filosofía

¿De qué forma puede mostrarse la problemática central que orienta el proyecto de una *fenomenología hermenéutica del sí mismo* y que ha de servir de hilo conductor de la interpretación sistemática de la obra de Ricœur?, ¿cuál es, por decirlo con Heidegger, la *cosa del pensar* que asume Ricœur como *tarea de su filosofía*, que surge de la transformación del programa de la Filosofía de la voluntad y que llega a ser la intuición central de sus obras de madurez?

Dice Husserl, en el párrafo 73 de *La crisis de las ciencias europeas*, que una buena manera de comprender el problema que siempre está trabajando, a veces de manera latente, por debajo de la reflexión de un filósofo, orientando su investigación, es recomponer su *poema de la historia de la filosofía*. Este poema permite reconocer, aunque sea entre líneas, no solamente su propia herencia espiritual, sino también la manera como se inscribe en el interior de la tradición filosófica. Al hacer la cartografía del territorio del pensamiento por el que su propia meditación transita, se mueve, zigzaguea, avanza y retrocede, no se busca tanto medir el grado de rigor y precisión de sus interpretaciones, que también, como de pensar la significación de las *elecciones*. Pensar es una actividad que se realiza, como bien enseña Ricœur, en diálogo permanente con y contra otros, y los textos de los que han pensado antes componen el territorio en el que se orienta el pensar propio. Nadie piensa en el vacío, sin mantener un diálogo con otros, con alguna tradición, abordando de nuevo un problema heredado de otros. Analizando la manera como cada autor comprende y relata, al hilo de diferentes problemas, la serie de peripecias significativas por las cuales discurre la historia de la filosofía, lo que en realidad gana claridad es lo que para él mismo es problema, la *cosa* de su pensar. Al recomponer este poema ricœuriano de la historia de la filosofía, al mostrar la manera como Ricœur selecciona y elabora, recorta, masca y digiere en sus propios textos su propia tradición filosófica, podremos perfilar su meditación sobre el estado de la filosofía y tendremos así ocasión de ilustrar, a pesar de la fragmentariedad de su obra, la problemática específica que constituye su *intención filosófica* fundamental.

El problema es que no hay ningún texto escrito por Ricœur que contenga ya acabado este relato. Esto nos obligará a rehacerlo deteniéndonos en diferentes momentos, conforme el propio Ricœur va accediendo a la problemática. Hay fundamentalmente tres. El primero es el evidente papel organizador del Prólogo a *Sí mismo como otro*. La problemática ahí planteada alumbra retrospectivamente el sentido

de toda su filosofía. Leídos de delante hacia atrás, las obras anteriores adquieren sentido como una secuencia de reflexiones que se descubren con una teleológica sistematicidad. No solo son iluminadas las obras de madurez, sino también el agotamiento del proyecto de Filosofía de la voluntad, cuya necesaria rectificación puede ser entonces comprendida. Desde este punto de vista, la obra en su conjunto se despoja de este aspecto disperso y revela su sistemático carácter de *filosofía singular*. A partir de la intuición fundamental que impulsa *Sí mismo como otro* completaremos el poema retrocediendo hacia otros dos lugares: los artículos sobre Husserl recogidos en *En la escuela de la fenomenología* y otros trabajos incluidos en los dos *Ensayos de hermenéutica*.

¿Cuál tendría que ser la primera línea del poema? Sin duda, el artículo “De la interpretación”. Escrito por Ricœur con la intención de orientar al lector tanto sobre el tipo de cuestión que se trae entre manos en el período de elaboración de *Tiempo y Narración* como sobre la continuidad entre este trabajo y otros anteriores, aquí aclara brevemente cuáles son “las presuposiciones características de la tradición filosófica a la que yo reconozco pertenecer”. La respuesta son tres referencias que habrán de servir de guía a toda nuestra lectura: “está en la línea de una filosofía *reflexiva*; permanece en la esfera de la *fenomenología* husserliana; quiere ser una variante *hermenéutica* de esta fenomenología”²⁷. La unidad de sentido de su pensamiento se revela, entonces, en dos aspectos fundamentales: de un lado, respecto del problema privilegiado, por la permanente centralidad de la *cuestión del sujeto* (ese momento *reflexivo*); del otro, respecto de la metodología, por la interpretación de su praxis filosófica como *fenomenología hermenéutica*. Así que, para entender en qué consiste eso de *fenomenología hermenéutica del sí mismo*, habrá que explicar qué significa exactamente esta triple herencia reflexiva, fenomenológica, hermenéutica²⁸.

1. Fenomenología sive Filosofía

Lo que significa para Ricœur pertenecer a la tradición fenomenológica²⁹ es algo que resulta fijado, dentro del entusiasta contexto de mediados de siglo en el que se producen los primeros intentos por enmarcar el sentido global de su filosofía, en la temprana serie de trabajos sobre Husserl aparecidos en los primeros años 50 y recogidos más tarde, en 1986, en *En la escuela de la fenomenología*, y que acompañan su trabajo

²⁷ “De l’interprétation”, en *Du texte à l’action* (TA), Seuil, Paris, 1986 ; reed. coll. « Points », 1998, p. 28-9.

²⁸ La cuestión de la relación entre filosofía reflexiva, fenomenología y hermenéutica en Ricœur ha sido tratada por T. Domingo Moratalla en el segundo capítulo de su ensayo *De la fenomenología a la ética*, (en: Masiá Clavel, J.; Domingo Moratalla, T.; Ochaita Velilla, A.: *Lecturas de Paul Ricœur*, pp. 141-240).

²⁹ Sobre la relación con la fenomenología, pueden consultarse los trabajos de A. Pintor-Ramos, “Paul Ricœur y la fenomenología”, así como la respuesta de Ricœur (en: Calvo, T.; Ávila, R., *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, p. 73-116); de F. Dastur, “De la phénoménologie transcendente à la phénoménologie herméneutique” (en: Greisch, J.; Kearney, R., *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 37-50; de L. Herreras, *Espero estar en la verdad: La búsqueda ontológica de Paul Ricœur*, cap. IV, “Edmund Husserl: la fenomenología”).

de traducción y edición de *Ideas* en lengua francesa. Trabajos posteriores dedicados por Ricœur al mismo tema solo afinan y modulan esta interpretación temprana pero ya definitiva.

La primera tesis sobre su vínculo con la herencia fenomenológica husserliana que podemos extraer de esos artículos resulta sorprendente. Lo primero que hace es advertirnos de que “Husserl no es toda la fenomenología, aunque en cierto sentido sea su nudo”³⁰. Por el contrario, “la fenomenología es un vasto proyecto que no se encierra en una obra o un grupo de obras precisas; es, en efecto, menos una doctrina que un método capaz de encarnaciones múltiples, del cual Husserl no ha explotado más que un pequeño número de posibilidades”³¹. ¿Qué es entonces para Ricœur esta fenomenología que desborda lo que Husserl tenía por fenomenología? ¿En qué sentido fenomenología es esencialmente el *método* practicado por Husserl, pero que admite otras *encarnaciones*? ¿Y por qué entonces Husserl es su *nudo*?

La tesis central que define su inscripción en esta escuela es esta: hay fenomenología desde el momento en que “poniendo entre paréntesis –provisional o definitivamente– la cuestión del ser, se trata como problema autónomo la manera de aparecer de las cosas”³². Es fenomenología entonces la filosofía que se ocupa de la cuestión del *aparecer*. Si se pasa por alto esta escisión entre la cuestión del *ser* y la cuestión del *aparecer*, advierte, entonces la fenomenología se convierte en *banal*, una simple presentación popular de opiniones y convicciones que disuelve y olvida su propósito fundamental³³, una simple rapsodia de experiencias vividas, una simple descripción de fenómenos de la vida humana que despoja a la fenomenología de su carga ontológica.

La esencia de cualquier fenomenología *rigurosa*, y por tanto atenta a la cuestión del aparecer, es la reducción fenomenológica. La *epojé* define su método, y por tanto también su esencia, convirtiéndose en la “puerta estrecha de la fenomenología”³⁴. La *epojé* es, como bien sabemos, la operación que produce esa conversión de la mirada que transforma la *cosa*, entendida como realidad *en sí*, en *fenómeno*, entendido como lo que se presenta a la conciencia, realidad *para mí*. Por ella, el ser, acontezca como cosa, ser vivo, valor o persona, resulta reducido a su radical condición primaria de *aparición* ante una conciencia. Lo importante, piensa Ricœur, es que esta conversión es metodológicamente indispensable: por ella abandonamos ese embrujo natural, esa ingenua creencia en la realidad independiente de lo ente en la que la conciencia se encuentra originariamente instalada cuando mantiene su *actitud natural*. La actitud natural no solo expresa ingenuidad. Sobre todo implica el “disimulo”³⁵, el enmascaramiento de la auténtica condición de lo ente: la imposibilidad del sentido del ente al margen de la conciencia para la cual es. Y por eso, para romper el embrujo de la

³⁰ “Husserl”, en AP, p. 7.

³¹ *Ibíd.*, p. 8

³² *Ibíd.* ; “Sur la phénoménologie”, en AP, p. 141.

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*; “Kant et Husserl”, en AP, p. 228.

³⁵ *Ibíd.*, p.228.

actitud natural, se hace necesaria una “ascesis especial”³⁶. La reducción es el gesto metódico por el que pasamos de la ingenua actitud natural a la *actitud fenomenológica*. Es por eso un acto negativo: implica la denuncia del falso *en sí* de las cosas, de su falsa existencia sin la conciencia ante la cual hacen acto de presencia. Es la denuncia del olvido del yo implícito de forma constitutiva en su aparición. Pero tiene también un sentido positivo y fecundo: al negar la cosa en sí pone fin a esta omisión del sujeto, reconquistando la relación de la conciencia con el mundo, mostrando el mundo como algo constituido para y en la conciencia. Negada la cosa en sí, suspendida la cuestión de la realidad independiente de lo ente, lo ente mismo es descubierto entonces como fenómeno, como el *para mí* de todas las cosas, esto es, como un *sentido* para una conciencia. Es entonces cuando la fenomenología puede ser descrita como “ciencia de los fenómenos ascéticamente conquistada sobre la posición de lo ente”³⁷.

Pero, si esto es así, habría que concluir, como lo hace el artículo “Sobre la fenomenología”, que “la fenomenología no sería la filosofía, sino solamente su «umbral».”³⁸. Justamente porque deja en suspenso la cuestión del *ser*, la fenomenología reclama ser completada con un discurso *propriadamente ontológico* que dé respuesta a esa cuestión. La filosofía comienza entonces cuando toca discutir la “significación ontológica del fenómeno”, esto es, “la manera de situar, con respecto a una eventual realidad absoluta, la manera de aparecer de las cosas, de las ideas, de los valores o de las personas.”³⁹. De esta forma, la fenomenología no agota el trabajo de la filosofía, que se define por estar atado a la cuestión del ser, y que por ello es, para Ricœur, esencialmente ontología. Como preámbulo, tiene el saludable efecto de hacer posible una metafísica liberada de la ingenua cuestión de la posición del ente al margen de la conciencia. Abre la pregunta por el ser a partir de la denuncia del carácter falso de la actitud natural y su implícita omisión del sujeto.

La fenomenología representa entonces la vía para acceder a la “verdadera problemática del ser”⁴⁰, posible solo tras la toma de conciencia de la posición implícita del sujeto en el aparecer de las cosas. Suspende la cuestión del *ser*, pero solo para plantear mejor la cuestión por el *sentido* del ser, esto es, por el problema de la manera de aparecer de lo que aparece. El resultado es, por tanto, no una supresión de la metafísica, sino la preparación de una metafísica *depurada* por la fenomenología. Una metafísica que asume como tarea fundamental lanzarse a la investigación del *sujeto*, de su trabajo de constitución del sentido, de la manera como el sujeto se abre al ser y, de esa forma, las cosas aparecen constituyéndose para una conciencia. De este modo, cuando Ricœur afirma que pertenece a la escuela de la fenomenología, lo que en última instancia está haciendo, de entrada, es afirmar que hace filosofía, y que la tarea de la filosofía es dar respuesta a esta radical pregunta por el sentido del ser que obliga a concentrar toda la atención en la cuestión del sujeto.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, p. 229.

³⁸ *Ibíd.*, p. 159.

³⁹ *Ibíd.*, p. 142.

⁴⁰ *Ibíd.*

Se puede ahora comprender por qué es fácil para Ricœur decir que a lo largo de la historia de la filosofía se han producido varias *encarnaciones* de la fenomenología. Dependiendo de la manera de pensar el estatuto ontológico del fenómeno, de interpretar la implicación del sujeto en la aparición de las cosas, de concebir el trabajo del sujeto en la constitución de lo ente, puede Ricœur defender la existencia de una *fenomenología crítica de tipo kantiano*, entendida como una “investigación de las condiciones de posibilidad de la objetividad del lado de la estructura del sujeto”⁴¹; y también una *fenomenología del espíritu hegeliana*, donde “el imperio de las apariencias sea el orden de las apariciones mismas del ser, en tanto que el ser es para sí”⁴²; y también, sin duda, pero solo como una posibilidad más, de una *filosofía fenomenológica husserliana*⁴³. Pero también, por eso mismo, habrá *fenomenologías post-husserlianas*, tales como las distintas variantes existencialistas francesas, la filosofía heideggeriana o la misma filosofía practicada por Ricœur, que participan de la misma raíz común consistente en el método fenomenológico, pero que no se encuentran comprometidas con la posterior decisión husserliana sobre el estatuto ontológico de los fenómenos. De hecho, concluye Ricœur, “la fenomenología es en buena medida la historia de las herejías husserlianas”⁴⁴, iniciadas ya por la primera generación de discípulos de Husserl que encuentran su propio camino recorriendo líneas de trabajo abandonadas por el maestro.

Ahora bien, en segundo lugar, al colocar el rasgo distintivo de la fenomenología en el momento metódico de la *reducción* ensancha Ricœur tanto el campo de la fenomenología que puede llegar a incluirla dentro de esa otra cosa, más grande aún, a la que antes ha llamado *filosofía reflexiva*: a grandes rasgos, “el modo de pensamiento resultante del *Cogito* cartesiano, a través de Kant y la filosofía postkantiana francesa poco conocida en el extranjero y de la cual Jean Nabert ha sido para mí el pensador más notable”⁴⁵.

En un sentido estrecho, la filosofía reflexiva francesa⁴⁶ refiere a esa corriente que, partiendo de Maine de Biran⁴⁷, incluye a autores como Lachelier, Lagneau,

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, p. 143.

⁴³ *Ibíd.*, p. 141ss.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 156.

⁴⁵ “De l’interprétation”, en TA, p. 29.

⁴⁶ Para una presentación general de esta corriente, además del artículo “La philosophie réflexive”, preparado por Nabert para la *Enciclopedia Francesa*, puede consultarse el trabajo de L. Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, que hace un recorrido completo de su historia y cuyo segundo volumen está dedicado al propio Nabert.

⁴⁷ Es difícil expresar la inmensa influencia ejercida en el pensamiento francés por un filósofo tan desconocido fuera de sus fronteras. Bautizado como “el Kant francés”, Michel Henry llega a decir de él que “merece ser visto por nosotros del mismo modo que Descartes o Husserl, como uno de los verdaderos fundadores de una ciencia fenomenológica” (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, p. 12; citado por F. Azouvi, *Maine de Biran: la science de l’homme*, p. 11). Para una presentación general de su pensamiento, puede consultarse, además de los trabajos de Henry y Azouvi, el trabajo de M. Henry, el ensayo de G. Romeyer-Dherbey, G., *Maine de Biran ou le Penseur de l’immanence radicale*. Sobre su presencia en el pensamiento de Ricœur, especialmente en *Lo voluntario y lo involuntario*, pero también en *Sí mismo como otro*, véase el trabajo de L.A. Umbelino, “Le tournant herméneutique de la philosophie réflexive”, (en Portocarrero, M.L.; Umbelino, L.A.; Wierciński, A. (eds.), *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*, p. 365-380).

Ravaisson, Brunschvicg, Alain, y que tiene como su último gran representante a J. Nabert. Con esta tradición se familiariza Ricœur durante sus estudios universitarios, y que tienen en común el rechazo a la imagen materialista del hombre, de origen científico, y la defensa de que su adecuada comprensión tiene que partir de la reflexión sobre sí mismo. Pero en un sentido ancho y más pertinente, filosofía de la reflexión es toda la filosofía heredera del gigantesco acontecimiento que supone Descartes en la historia de la filosofía; ese acontecimiento con el que, comparando a Descartes con Colón, decía Hegel que la filosofía llegaba a su tierra prometida. Es por tanto cualquier filosofía que hace de la *comprensión de sí* su meta fundamental, y de la *reflexión* el decisivo acto de *retorno sobre y apropiación de sí*. La fenomenología puede entonces ser considerada por Ricœur, en este sentido, como “una realización y una transformación radicales” del matricial programa de una *filosofía reflexiva*⁴⁸.

Pertenecer a la escuela fenomenológica supone instalarse, por tanto, dentro de un horizonte más ancho dominado por la centralidad cartesiana de la problemática del sujeto del que la fenomenología vendría a ser una *variante*. De hecho, el gesto que define la fenomenología se encuentra extraordinariamente cerca de ese otro con el que Descartes inaugura el problema del *Cogito*. La *epojé* que reduce la falsa evidencia del ente a su condición fenoménica, dando así acceso al campo de la verdad fenomenológica, está estrechamente emparentada con el proceso cartesiano de duda metódica⁴⁹. Que, como decíamos antes, Husserl no sea *toda* la fenomenología, pero sí su *nudo*, significa entonces solamente que es ahí donde eso que está sobreentendido e implícito en otros autores que hacen fenomenología en este sentido laxo adquiere claridad y conciencia plena. Es Husserl quien tematiza propiamente lo específico del método fenomenológico implícito ya en Kant y en Hegel, e indudablemente en Descartes, elevándolo a sistema filosófico. Pero por eso mismo es un nudo. Primero, supone tanto para Ricœur como para los demás herederos de Husserl, tanto ortodoxos como heréticos, el eslabón que le liga, en un tiempo de crisis de identidad de la filosofía, a la problemática abierta por la filosofía cartesiana del *Cogito* por la cual la metafísica accede a la verdadera cuestión del ser al transformarlo en cuestión del *sentido* del ser. Y segundo, porque Husserl representa la variante a partir de la cual dicha cuestión puede encontrar solución. Husserl es el nudo porque es el lugar en que la pregunta misma de la filosofía es preservada, puesta al día y hecha practicable en nuestro tiempo. La forma como la filosofía hoy ha logrado sobrevivir. Fenomenología es entonces inseparable de metafísica, porque es el umbral mismo de la filosofía, el punto de vista desde el cual puede comenzar a hacerse filosofía, y lo es porque asume el radical problema en el que la filosofía permanece anclada desde que Descartes arrastra la cuestión del ser hacia las condiciones de la presencia de lo ente en el sujeto⁵⁰.

⁴⁸ “De l’interprétation”, en TA, p. 29.

⁴⁹ “Husserl”, en AP, p. 8.

⁵⁰ Es significativa la semejante lectura hecha por Gadamer del papel jugado por la fenomenología en “Fenomenología, hermenéutica y metafísica” (1983), que concluye afirmando tajantemente que “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (en: *El giro hermenéutico*, p. 37).

2. Descartes y la crisis del *Cogito*

Es fácil entender ahora que la filosofía de Ricœur es una *filosofía del sujeto* y, sin embargo, esto es una banalidad que se presta fácilmente al malentendido. Se entiende todo mal si se piensa que filosofía del sujeto significa una reflexión temática sobre cierto ente, el sujeto, y algunas cosas que le suceden: pensar, querer, interpretar, etc. Solo se entiende adecuadamente si se asume que filosofía del *Cogito* es en realidad, simplemente, esa metafísica depurada por la fenomenología donde la pregunta por el ser ha sido reformada en los términos de pregunta por el sentido del ser y donde el sujeto asume la función de instancia constituyente de sentido, de conciencia que abre el espacio de aparición de lo ente. Así pues, filosofía es para Ricœur inevitablemente *filosofía del sujeto*, como podemos pensar que lo es para toda la filosofía producida tras Descartes, como también la de Hume, Kant, Hegel o Husserl son, en última instancia, *filosofías del sujeto*. Esto presta unidad a toda su obra; toda su filosofía consiste en una reflexión sobre la cuestión del *Cogito*, evidentemente, pero esto resulta, decimos, bastante banal. Porque lo importante es analizar con cuidado qué significa para Ricœur *la cuestión del Cogito*. Solo entonces podremos perfilar su pensamiento frente a otras opciones filosóficas. Y solo entonces podremos detectar la existencia incluso de diversas *filosofías del sujeto* en su propia obra, obedeciendo a diferentes elaboraciones de eso que sea la cuestión del *Cogito*. Porque de una cierta interpretación de lo que significa *la cuestión del sujeto* brota, primero, una Filosofía de la voluntad que culmina en una Hermenéutica del conflicto de las interpretaciones, y de otra interpretación, más potente y definitiva, que surge de su transformación, brotará posteriormente el proyecto de una *fenomenología hermenéutica del sí mismo* que se despliega a partir de los artículos programáticos de los años sesenta.

Dada la centralidad de la cuestión del *Cogito*, es también fácil entender que el capítulo del poema ricœuriano de la historia de la filosofía dedicado a Descartes juegue un papel decisivo. El pensamiento de Ricœur, como el de la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos, tiene su raíz en una interpretación del difícilmente domesticable significado del inmenso acontecimiento moderno de la fundación cartesiana del *Cogito*. Desde el punto de vista de Ricœur, el principal efecto del hallazgo cartesiano del *Cogito* es el hundimiento de todo el pensamiento posterior, de la filosofía moderna y contemporánea en bloque, en una interminable querella sobre su estatuto ontológico. Y eso tiene que ver, precisamente, con la manera como Descartes elabora su figura. La exposición de este problema, en el que se decide la forma como Ricœur interpreta el destino de la modernidad, así como su propia tarea para con la filosofía, es el objeto del Prólogo a *Sí mismo como otro*⁵¹.

Ricœur enmarca su lectura de Descartes en el análisis de la emergencia del *Cogito* en las tres primeras *Meditaciones Metafísicas*. El presupuesto fundamental de esta lectura es la denuncia de que su intención primaria no es elaborar una reflexión

⁵¹ Cfr. SA, p. 14-22.

sobre la cuestión del sujeto misma, sino encontrar un fundamento último al sistema de las ciencias. El *Cogito* es entonces una consecuencia derivada de este ideal de cientificidad, de esta ambición de fundamento. Esto se manifiesta en el carácter hiperbólico de la duda. Solo la radicalidad de esta conversión de la filosofía en ciencia del fundamento (del edificio de la ciencia) permite comprender la radicalidad de una duda que arrasa todas las esferas del conocimiento, desde la opinión y el sentido común hasta las ciencias y la tradición filosófica. Lo importante, piensa Ricœur, es la naturaleza de esta duda, inconmensurable respecto de la duda experimentada habitualmente, vinculada a una región particular de certeza, una duda de esto o de lo otro, una duda limitada. Esta otra duda cartesiana implica la hipótesis de un engaño total. Es una duda absoluta e infinita que sospecha de todo lo que hay, que por eso es calificada de *metafísica* por Descartes, y que es dramatizada en la fabulosa hipótesis del Genio Maligno. Es esta voluntad de certeza y de verdad, que anima la búsqueda de un fundamento cierto del edificio de las ciencias, la que impulsa la duda. Y por eso, precisamente, lo que pasa a ser sospechoso es la verdad de la cosa misma: que sea tal y como parece ser. El genio maligno sería ese gran mentiroso capaz de hacer pasar lo que simplemente aparece como lo que es. La evidencia que arroja la duda es, sin embargo, la de la ausencia de toda certeza, y por eso mismo la necesidad de encontrar una cosa absolutamente indudable.

En este contexto emerge, en la *Primera Meditación*, la figura del *Cogito*. Y lo hace porque es preciso que alguien soporte el proceso de la duda. Se requiere un sujeto capaz de interrogarse, de dudar, de formar la ficción del genio maligno. Pero, cuando Descartes pasa a preguntarse *quién es*, descubre un sujeto *sin anclaje*, despojado de su condición corporal, biográfica e histórica. El *yo* recuperado en el proceso de la duda no es verdaderamente una *persona*, es ya un sujeto recuperado como *Cogito*. En él subsiste exclusivamente la dimensión de subjetividad residual implícita por la ambición de fundamento que dirige el proceso de la duda. Tras haber destruido la conexión entre lo que se presenta y lo que es, y mostrar la necesidad de una cosa que sea absolutamente cierta, aparece en la *Segunda Meditación* la primera absoluta certeza: la del *Cogito*, la certeza de mi existencia en cuanto que implicada en el mismo proceso de la duda. Yo pienso, yo existo: primera verdad absoluta, a la que nada antecede porque es capturada mediante un simple acto de reflexión. Ahora bien, el *quién*, lo que yo soy, queda por eso mismo reducido a su dimensión de *pensamiento*. El *Cogito* es puro entendimiento, porque solo el entendimiento es necesario para vencer la duda en la medida en que la duda lo contiene. La existencia del *Cogito* es entonces puntual, instantánea, ahistórica: es el *yo* implícito en la diversidad de operaciones de dudar, concebir, afirmar, negar, querer, imaginar, sentir, pero por eso mismo sin anclaje, despojado de su condición histórica y biográfica.

El problema, piensa Ricœur, es si este sujeto, modelado a la medida del ideal de cientificidad que impulsa la filosofía cartesiana, es capaz de cumplir la función de fundamento. Si el *Cogito*, además de ser una verdad absoluta, es esa primera verdad de la que se deriva todo el sistema de conocimientos. Si es una verdad con valor objetivo o

solo subjetivo, válido solo en el interior de mí mismo. La demostración de la existencia de Dios en la *Tercera Meditación*, de la que se deriva la escisión entre *ordo cognoscendi* y *ordo essendi*, muestra más bien esto último. Según el orden del descubrimiento, el *Cogito* es efectivamente la verdad primera que conduce del yo a Dios. Pero según el orden de la *verdad de la cosa*, es Dios lo que ocupa la posición del fundamento. Al subordinar la certeza del *Cogito* a la existencia de Dios, el *Cogito* es desplazado a un rango ontológico secundario. Dios, ese Otro que causa en mí la presencia de su representación, pasa a ser tanto *ratio essendi* como *ratio cognoscendi* de mí mismo: en cuanto el yo es un ser finito, imperfecto, no solo se hace evidente que mi existencia deriva de un ser perfecto, sino también que solo alcanzo a conocerme como imperfecto por contraposición con la idea de perfección que brota en mí como consecuencia de la existencia de ese ser perfecto. Mientras que en la *Segunda Meditación* yo me conozco como existente y pensante, ahora paso a reconocer mi naturaleza finita y limitada. Esta debilidad del *Cogito*, añade Ricœur, afecta también a su certeza. Su carácter puntual, instantáneo, es compensado por la existencia de Dios, que le otorga la permanencia que le falta. Al conservar mi existencia, Dios conserva al mismo tiempo la certeza de mí mismo. De este modo, las ideas de Dios y de mí mismo acaban siendo igualmente primeras: al mismo tiempo que yo me concibo, concibo la huella de mi creador en mí. Esta progresiva fusión entre las ideas del *Cogito* y de *Dios*, que suprime la hipótesis del genio maligno y saca al yo de su aislamiento inicial, amenaza con convertir el círculo seguido por el orden de las razones, de la *Primera* a la *Tercera Meditación*, en un inmenso círculo vicioso.

Es en este punto donde Ricœur localiza la alternativa que convierte toda la filosofía moderna y contemporánea en una serie de variaciones de *filosofía del sujeto*. En efecto, “o bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la que no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones, o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito y la primera verdad pierde la aureola del fundamento primero”⁵².

La potencia de la figura del *Cogito* está asociada a la ambición cartesiana de ocupar la posición de fundamento último. Su significación filosófica resultaría mermada si no tuviera a la base el proyecto de filosofía como ciencia del fundamento. Pero la ambigua manera como es elaborado por Descartes acaba sumergiendo el yo del yo *pienso* en una querella que domina toda la filosofía tras Descartes. En el mismo momento en que el *Cogito* es *puesto*, se inicia su *crisis*. De un lado, la ambición de fundamento último de la *Primera Meditación* abre una *vía del Cogito* o *idealista* que se radicaliza desde Descartes a Kant, de Kant a Fichte, y alcanza su culminación en el Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*. En esta primera vía, el *Cogito*, liberado de los efectos de la *Tercera Meditación* hasta el punto de contaminar de subjetividad la certeza de la existencia de Dios, es exaltado al rango de *verdad primera*, mientras que la verdad divina es reducida a la condición de anexo. Porque la verdad del *Cogito* no puede ser la

⁵² Ibíd., p. 21

de una primera verdad seguida de una segunda y una tercera, sino la verdad del fundamento que se funda a sí mismo, una verdad absolutamente inconmensurable respecto de cualquier otra verdad, acaba adquiriendo la forma del *yo pienso* kantiano. De otro lado, del giro operado en la *Tercera Meditación* nace una segunda *vía anti-Cogito* o *spinozista*, nacida también con Malebranche, pero especialmente de Spinoza, y que culmina en Nietzsche. En ella, de forma discontinua pero devastadora, el *Cogito* es reducido a la condición de una “verdad abstracta, truncada, despojada de todo prestigio”, en fin, mera “ilusión importante”⁵³. Frente al *Cogito* como “verdad primera”⁵⁴, nos encontramos aquí con un “*Cogito* quebrado”⁵⁵.

O *exaltar el sujeto* o *humillar el sujeto*⁵⁶: tal parece ser el dilema en que permanece encallada la filosofía tras Descartes. Todo esfuerzo de pensamiento posterior habita en un mismo territorio teórico dominado por la necesidad de decidirse o positiva o negativamente respecto de esta última e idéntica cuestión del sujeto. De él surge una serie de *filosofías del Cogito* frente a otra de *filosofías anti-Cogito* que reflejan un peculiar movimiento de *oscilación* según el cual las distintas corrientes filosóficas van dibujando la figura del *sujeto* a “un ritmo alterno de sobreestimación y de subestimación”⁵⁷, de *exaltación* y *humillación*. Es esta *crisis del Cogito* la que reclama ser definitivamente superada mediante una filosofía que alumbre otra forma de subjetividad, y en cuyo horizonte hay que comprender la tarea de una fenomenología hermenéutica del sí mismo.

3. La vía idealista: la deriva de la fenomenología husserliana hacia el Solipsismo de las *Meditaciones*

Ricœur interpreta esta primera *vía idealista de la filosofía* como la progresiva radicalización del gesto de *exaltación del Cogito* de la *Segunda Meditación*, donde el sujeto es convertido en verdad primera. Su primera parada es el Idealismo Alemán, que asume el proyecto cartesiano atendiendo exclusivamente al hecho de que el movimiento reflexivo por el cual el yo se constituye en fundamento de sí mismo es, a la vez, el

⁵³ *Ibíd.*, p. 15

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 22. Es importante tener presente una advertencia que tendremos que recordar también con otras categorías importantes del pensamiento de Ricœur: sucede que el mismo concepto es usado en distintos momentos de su pensamiento con distintos sentidos. Y conviene no confundir esos sentidos. La noción de *Cogito quebrado* aparece por primera vez en *Lo voluntario y lo involuntario* (p. 27; 32) opuesto a la noción de *Cogito integral*. El primero hace referencia a la forma como el *Cogito* cartesiano expulsa de sí su dimensión corporal; el segundo, al intento de recuperar el cuerpo-propio en la forma de un *Cogito encarnado*. Evidentemente, el sentido del uso del concepto en ambos contextos es muy distinto: aquí alude a la línea de pensamiento que produce la quiebra de la imagen idealista del *Cogito* como fundamento, y es equivalente a la figura del *sujeto humillado*. Mucho menos hay que confundir esta noción de *Cogito quebrado* con la figura del *Cogito herido*, forjada en el contexto del debate con Freud, o de la concepción de una *ontología militante y quebrada*. Esta misma cautela hay que tener con otras categorías fundamentales: vía larga de la hermenéutica; kantismo post-hegeliano; reflexión; la propia noción de hermenéutica... Por eso conviene estar muy atento, al leer a Ricœur, al contexto donde el concepto es acuñado.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 27.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 15.

mismo por el cual se constituye la totalidad del espacio en que se torna posible lo ente. El *yo pienso* kantiano redefine la función asignada al *yo* al atribuirle un carácter trascendental. Ya no es el *Cogito* entendido como verdad primera dentro de un sistema deductivo, sino el poder que tiene la unidad de la conciencia de acompañar toda presencia. El *yo* se define ahora por el movimiento de apertura de la conciencia por el que lo en-sí de la exterioridad es recuperado como para-mí, por el acto que abre el espacio mismo de aparición de lo ente.

Sin embargo, la plena consumación de este regreso al *programa de filosofía como ciencia del fundamento*, cuya clave de bóveda es el carácter autofundante del *Cogito*, es localizado por Ricœur solo en un determinado momento de la fenomenología husserliana. En la primera aproximación a la lectura hecha por Ricœur de Husserl señalábamos cómo el punto de partida para definir la fenomenología era ensanchar su significado más allá de Husserl mediante la distinción entre el *método* fenomenológico y sus diferentes *encarnaciones*. En esta segunda aproximación a Husserl nos interesa analizar cómo Ricœur entra a interpretar en detalle el contenido de la *filosofía fenomenológica* husserliana y cómo, al hacerlo, interpreta la fase que va desde *Ideas* hasta las *Meditaciones Cartesianas* como esa determinada *encarnación* de la fenomenología en la que se consuma la vía idealista de las filosofías del *Cogito*.

En el Prólogo a *Sí mismo como otro* esta referencia está meramente indicada, pero no desarrollada⁵⁸, porque esto ya lo había hecho en la serie de trabajos dedicados a Husserl anteriormente mencionados y a los que ahora regresamos para relatar el tercer momento del poema ricœuriano de la historia de la filosofía en el que, a través de esta continuación de la interpretación del pensamiento husserliano, Ricœur describe el primer callejón sin salida al que conduce esta vía idealista.

En “Sur la phénoménologie”⁵⁹ inicia Ricœur su interpretación de Husserl a partir de la discusión con el tipo de interpretación continuista defendida por P. Thévenaz⁶⁰. Este tipo de lectura sostiene la existencia de una unidad de intención en toda su producción. La aspiración a una “filosofía sin ontología”⁶¹ (entiéndase bien: no una filosofía que liquide la pregunta por el sentido del ser, sino una filosofía que resuelve esta pregunta suprimiendo el espesor óntico del ente, reduciéndolo al estatus de mero sentido para una conciencia) sería la esencia misma del método fenomenológico. La reducción, que suspende la cuestión del ser al descubrir la realidad fenoménica de la cosa, no dejaría intacta la cuestión misma del ser. Al romper con la actitud natural descubre la verdadera aunque oculta relación intencional con el mundo que convierte en absurda la idea de *objeto absoluto*, de *realidad en sí*. De esta forma, supondría la eliminación definitiva de cualquier resto de ser fuera de la pura aparición del fenómeno al hombre y por el hombre. *Ser* tiene solo sentido aplicado al *fenómeno* que se aparece.

⁵⁸ “Si bien esta ambición de fundación última se ha radicalizado de Descartes a Kant, después de Kant a Fichte, y finalmente en el Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*, nos ha parecido en todo caso suficiente apuntarla en su lugar de nacimiento, en Descartes mismo” (SA, p. 15).

⁵⁹ “Sur la phénoménologie”, AP, p. 145ss.

⁶⁰ Cfr. Thévenaz, P.: *De Husserl à Merleau-Ponty: Qu’est-ce que la phénoménologie?*

⁶¹ “Sur la phénoménologie”, AP, p. 145.

De esta forma, la encarnación husserliana de la fenomenología se diferenciaría de la hegeliana y la kantiana por hacer imposible el regreso a la cuestión del ser. Su evolución, desde el descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia en las *Investigaciones Lógicas*, pasando por el idealismo de las *Meditaciones Cartesianas*, hasta el mundo de la vida de *La Crisis de las ciencias europeas*, no supondría ninguna ruptura, sino que sería más bien el resultado del esfuerzo mantenido y coherente de elaborar una *filosofía sin absoluto* cuyo resultado sería, precisamente, la supresión de cualquier trascendencia del objeto. En este sentido, Husserl habría caído en el idealismo desde el principio y de forma coherente.

Contra esta interpretación sostiene Ricœur que una lectura correcta de Husserl debería partir del reconocimiento de una fuerte discontinuidad en su obra. De hecho, Ricœur llega a identificar cuatro tipos de fenomenología en Husserl ⁶². En las *Investigaciones Lógicas* encontramos una *fenomenología de la significación*; de ellas brota una escisión que divide la fenomenología en dos líneas: de un lado, se inicia una *fenomenología descriptiva* que profundiza en el análisis de la intencionalidad de la conciencia o de la temporalidad; de otro, desde las *Ideas* hasta las *Meditaciones Cartesianas* encontramos una reflexión filosófica sobre el método que inicia la deriva de la fenomenología hacia un *Idealismo Trascendental*; finalmente, *La Crisis* es el resultado de una fuerte revisión y abandono de este idealismo que conduce a una última *fenomenología genética* centrada en el *mundo de la vida*.

La obra de Husserl no es entonces el resultado del despliegue de un proyecto unitario. Tiene un desarrollo fragmentario por el que ciertas líneas son perseguidas mientras que otras son abandonadas. Para Ricœur es más bien “el tipo de obra no resuelta, confusa, tachada, arborescente” ⁶³ que, quizás, podría valer también para describir la obra del propio Ricœur. Ahora bien, la serie de rupturas dentro del desarrollo de la fenomenología husserliana obedece a la diferencia existente entre el *método fenomenológico efectivamente practicado* y la *interpretación filosófica idealista de este método* que solo a partir de *Ideas* Husserl empieza a efectuar. Centrando su atención en la *Quinta Investigación*, Ricœur interpreta las *Investigaciones Lógicas* como una *Fenomenología de la significación* ⁶⁴ que está instalada en el horizonte de las filosofías criticistas del juicio, que se articula a través de los conceptos de *significación*, *intencionalidad* e *intuición categorial*, y que asume como tarea dar respuesta al problema propio de la fenomenología: “la primera cuestión de la fenomenología es: ¿qué significa significar?” ⁶⁵. Se trata de una *filosofía del sentido* ⁶⁶ que esboza un ensayo de rehabilitación del esencial platonismo de ese período a través de la reconstrucción de “la unidad de sentido que permite determinar el flujo de las apariciones de la cosa” ⁶⁷.

⁶² “Husserl”, AP, p. 9-20.

⁶³ “Sur la phénoménologie”, AP, p. 156.

⁶⁴ “Husserl”, AP, pp. 10ss.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 11.

⁶⁷ *Ibíd.*

El núcleo de esta teoría de la significación es el hallazgo de la *intencionalidad de la conciencia*. La conciencia es definida por la actividad vacía de significar, que la disocia de la palabra, de la imagen y, en general, de todo contenido del acto, reteniendo tan solo el modo como, a su través, una significación vacía viene a ser llenada por una presencia intuitiva. Lo propio de la intencionalidad es ese doble movimiento, en función de la doble direccionalidad de la conciencia, en el cual es llenada la intención vacía. Una primera intención es la del sentido de la cosa misma, que constituye la raíz fenomenológica de la lógica. La segunda lo es de la presencia de la cosa, que se resuelve finalmente en una intuición. La conexión entre la *presencia* y el *sentido*, que se produce por la propia estructura intencional de la conciencia, es lo que convierte la fenomenología en una *teoría del juicio*. A su vez, la distinción entre la estructura del acto y su contenido permite distinguir sus múltiples dimensiones, recorridas a lo largo de las distintas investigaciones, y que conducen desde la definición del signo hasta la distinción final entre la intuición sensible y categorial. En cualquier caso, el núcleo de esta fenomenología es la intuición del *eidos*, a partir de la cual alcanza la vivencia su interna articulación inteligible y, en última instancia, su estructura universal.

Ricœur pone el inicio de la deriva desde este modelo de *fenomenología de la significación* hacia el *Idealismo Trascendental* de las *Meditaciones* en la tensión interna entre *sentido* y *presencia*, ilustrada por la relación entre lo *vacío* y lo *pleno*, que articula la noción misma de intencionalidad en esta primera época, y que es desarrollada en la *fase descriptiva*. Ahí se da la posibilidad de un desplazamiento desde un *primado del juicio* hacia un *primado de la percepción*, que es finalmente elevado a modelo de toda presencia⁶⁸. De entrada, la intencionalidad implica solamente que toda conciencia es necesariamente *conciencia de...*, es decir, que cada *cogitatio* se encuentra siempre volcada hacia un *cogitatum* distinto. Hay tantas especies de intencionalidad como maneras tiene la conciencia de volcarse hacia las cosas: querer, imaginar, sentir, juzgar, volcada hacia lo real, hacia lo irreal, etc. La intencionalidad descubre entonces siempre a la conciencia lanzada fuera de sí de diferentes maneras. Ahora bien, en esas maneras la objetividad lógica es devaluada a una modalidad de segundo grado, mientras que la percepción es elevada por Husserl a su modo fundamental. La percepción es el acto intencional primario y sirve de modelo a los demás. Expresa la forma misma en que acontece la presencia de algo. A partir de esta primacía de la percepción se desencadena el análisis de los temas clásicos en Husserl de la estructura de horizonte de la conciencia y de la temporalidad, en los que se manifiesta incesantemente el mismo desbordamiento del orden del juicio por el orden del mundo vivido perceptivamente. Esta subordinación del juicio a la percepción va progresivamente suprimiendo la teoría de la intuición categorial de las *Investigaciones* y dando forma a la Egología de las *Meditaciones*, alejando la fenomenología husserliana definitivamente de su horizonte criticista.

Sin embargo, el deslizamiento del juicio a la percepción no supone aún ninguna decisión sobre el ser del fenómeno, ninguna elección entre *realismo* o *idealismo*. El

⁶⁸ “Husserl”, en AP, pp. 13-15 ; “Sur la phénoménologie”, en AP, pp. 156-7.

análisis de la intencionalidad se mantiene justo en esa difícil posición que permite escapar a esa alternativa. El objeto trasciende la conciencia al mismo tiempo que es en la conciencia en cuanto que se aparece a ella. Husserl puede al mismo tiempo negar la existencia en sí de las cosas percibidas y afirmar la trascendencia de lo percibido por la conciencia. *Constituir*, todavía en este momento, no significa crear, sino solamente desplegar la intencionalidad de la conciencia encubierta y confundida por la conciencia natural. No se ha producido aún, por tanto, la caída en el idealismo.

Esta caída sucede, sostiene Ricœur, en la manera como la reducción fenomenológica es interpretada por Husserl en *Ideas*⁶⁹. Este es el momento clave en que resultan fusionados el *método efectivamente practicado* en la descripción de los fenómenos con el *proyecto de una filosofía trascendental*. En este gesto se encierra la “verdadera decisión metafísica sobre el estatuto ontológico de esos fenómenos”⁷⁰. A partir de ahí Husserl comienza a recubrir lo esencial de la fenomenología con una doctrina idealista importada, es decir, extraña a la propia fenomenología. El origen de este viraje es una “crisis de escepticismo” posterior y ajena al descubrimiento de la intencionalidad y, por tanto, a la cuestión de su referencia a una trascendencia. En la base del deslizamiento de la fenomenología hacia el idealismo hay una segunda decisión, no estrictamente fenomenológica, sino metafísica, por la cual la puesta entre paréntesis de la cuestión del ser, que antepone la fidelidad a la cuestión del aparecer, conduce progresivamente a un *programa de filosofía como ciencia estricta* que acaba provocando el completo desfondamiento de lo ente, que es reducido a mero efecto de la actividad de la conciencia.

Ricœur detecta el primer paso de esta transformación de la fenomenología, en *Ideas*, en la escisión en el objeto mismo de su pretendido en sí respecto de su puro aparecer. Esta escisión es realizada colocando la aparición del objeto en su flujo temporal, lo que prepara su reducción a sus apariciones sucesivas. La hipótesis de que el mundo pudiera no ser nada, que la sucesión de siluetas pudieran no encontrar concordancia en un objeto, disuelve definitivamente el ser en su aparecer. Ahí la fenomenología zanja la cuestión de la realidad decantándose por una opción idealista que se consuma plenamente en las *Meditaciones*. Interpretada de esta forma, la reducción sustrae el ser del fenómeno. No solo descubre el mundo como *para mí*, sino que añade también la implicación de que el mundo extrae de mí su *validez ontológica*. De esta forma, el mundo es enteramente reducido a su fundamento en la conciencia. Es convertido en “mundo-percibido-en-la-vida-reflexiva”⁷¹. El trabajo constituyente de la conciencia pierde la guía trascendental del objeto, se convierte en el gigantesco trabajo de composición del mundo *en y por* mi conciencia. Ahora bien, mientras que en *Ideas I* la conciencia es todavía considerada como un “resto”, un “residuo” fenomenológico implicado en el acto intencional, lo que le permite a Ricœur suponer que Husserl aún solo se ocupa de la cuestión del aparecer puro, absteniéndose de pronunciarse sobre el

⁶⁹ “Husserl”, en AP, pp. 15-16.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 16.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 17.

estatuto ontológico último del aparecer, las *Meditaciones* completan enteramente el *giro hacia el Ego* que acaba reduciendo el mundo a su despliegue constituyente.

El análisis de este paso final de la deriva idealista de la fenomenología husserliana es expuesto detalladamente por Ricœur en su “Estudios sobre las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl”⁷². De hecho, las primeras páginas de las *Meditaciones* contienen explícitamente la misma *decisión metafísica* anticipada en *Ideas*. Ahí se hace ya completamente patente que el motivo que lanza la investigación no es un dato aislado fenomenológicamente mediante el procedimiento de reducción, sino la voluntad, expresamente formulada por Husserl, de “situar en la historia de la filosofía el motivo transcendental de la fenomenología”⁷³. No se trata ya de investigar fenomenológicamente cierto tema, sino de aclarar el sentido de la fenomenología, de interpretar filosóficamente su praxis. Y, al hacerlo, Husserl se apropia de la cartesiana cuenta pendiente de la cuestión del fundamento, toma como tarea la búsqueda de un auténtico comienzo radical capaz de arrancar a la filosofía de su habitual estado de precariedad y de garantizar el progreso del conocimiento verdadero gracias al propio carácter suprahistórico del acto filosófico⁷⁴. Esto supone un nuevo empujón al programa de fundamentación radical que pretende completar lo que en Descartes queda inacabado gracias a la transformación del *Cogito* en un *auténtico sujeto transcendental*, sin exterioridad objetiva ninguna: “un *Cogito* sin res cogitans, un *Cogito* sin la medida absoluta de la idea de infinito”⁷⁵. El resultado es, piensa Ricœur, una *Egología sin ontología*, un *Solipsismo Transcendental* que aspira a superar definitivamente la ambigüedad entre la primacía del *Cogito* y la primacía de Dios en la que naufraga la filosofía cartesiana.

Las *Meditaciones Cartesianas* no son, en este sentido, la inmediata consecuencia del primado de la percepción posterior a las *Investigaciones Lógicas*. Se necesita algo más, una intención añadida, extrafenomenológica, ajena tanto a la cuestión del aparecer como a la dialéctica entre percepción y juicio: el deseo de convertir la fenomenología en *ciencia estricta*, hacer de ella esa filosofía que sea a la vez ciencia y fundamento de toda ciencia en el sistema de una ciencia universal⁷⁶. Ahí detecta Ricœur la aparición de la *filosofía fenomenológica* resultante de la recuperación de una “idea reguladora”⁷⁷ que no es constitutiva de la fenomenología, sino del proyecto cartesiano moderno de construir una ciencia universal según el modelo de la *mathesis universalis*. Es aquí donde Husserl estaría injertando la fenomenología en la lógica de la *Segunda Meditación* cartesiana.

La ambición del proyecto, no obstante, lleva a Husserl mucho más lejos que a Descartes. De hecho, busca corregirlo, acabarlo. Y eso pasa por la rectificación del error que obligó a introducir la figura de Dios en la *Tercera Meditación*. Para ello debe

⁷² “Études sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl”, en AP, pp. 161-196.

⁷³ *Ibíd.*, p. 161.

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 163.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, p. 47.

suprimir la propia distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, entre interioridad y exterioridad, que culmina en la *Egología sin ontología* de la *Meditación Cuarta* donde el *ego Cogito* recupera definitivamente el estatuto de principio absoluto, fundamento radical e incondicionado. Para realizar este proyecto, sostiene Ricœur, Husserl integra la teoría de la evidencia, propiamente fenomenológica e inherente a la teoría de la intuición categorial, inscrita en el horizonte de la teoría del juicio de las *Investigaciones Lógicas*, con una teoría de la idea de apodicticidad cartesiana extraña a la fenomenología, cuyo resultado es la noción de “evidencia apodíctica”⁷⁸. A partir de aquí comienza la investigación del fundamento, de la “verdad pura y auténtica”⁷⁹. La textura de la noción de evidencia apodíctica incluye el mecanismo para determinar la entidad adecuada para ocupar esa posición. Traduciendo el procedimiento cartesiano de la duda en los términos de la *epojé* trascendental, la capacidad de resistencia de la intuición de la esencia a las variaciones imaginativas se convierte en el criterio para garantizar un contenido “de una vez para siempre”. El resultado es la inmediata descalificación de la presencia del mundo como candidato a ocupar el puesto de verdad primera, dado que su grado de evidencia no resiste la variación imaginativa⁸⁰. Tras mostrar la falsa evidencia del mundo, sólo queda otro candidato posible, el *ego Cogito*, que sobrepasa ese umbral de “mera pretensión de realidad” que caracteriza al mundo para constituirse, en virtud de su grado de evidencia, en “la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical”⁸¹. De esta forma, la *epojé* trascendental es transformada en un nuevo modo del cartesiano mecanismo hiperbólico de la duda capaz de suspender imaginariamente, en virtud de una radicalización de la exigencia de evidencia y apodicticidad, la “realidad natural del mundo”⁸². El mundo es así rebajado al estatuto de mero “fenómeno del mundo para mi consciencia”, de “mundo percibido”.

Ricœur destaca dos consecuencias de este paso⁸³. En primer lugar, la noción de consciencia es sustancialmente modificada. En *Ideas* aún es el *residuo* que permanece al poner entre paréntesis el ser de las cosas. Ahora se define por una operación positiva: el acto de apropiación del mundo como *para mí* y, por consiguiente, de la supresión de su *en sí*. De este modo, el *Cogito* es elevado a la posición de fundamento no ya sólo del *sentido*, sino también de la *validez* del mundo. En segundo lugar, en este mismo instante se mezcla la irrefutable *epojé* trascendental con la decisión metafísica que sostiene “que no hay otra dimensión del ser del mundo que su para-mí, que no hay ninguna otra problemática que la problemática trascendental” y, en última instancia, “que la cuestión ontológica es la cuestión epistemológica”⁸⁴. Por ello la filosofía trascendental de Husserl se convierte en una *filosofía del sentido*: del *para mí* de un ser que carece ya de

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 57.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 52.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 58-9.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 60.

⁸² *Ibíd.*, § 8, pp.61ss.

⁸³ “Etude sur les «Méditations cartésiennes» de Husserl”, en AP, pp. 168 ss.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 168.

exterioridad. Y por ello el *sum* del *Cogito* es reducido a mero campo de experiencia. No ya una existencia, sino el término de una intuición originaria: un “yo pienso”⁸⁵.

A partir de este momento, prosigue la lectura de Ricœur, la tarea de las *Meditaciones* pasa a ser, no fundar las ciencias, sino elaborar fenomenológicamente una experiencia del *Cogito* que sea, en sí misma, una ciencia. Un trayecto que se inicia en la *Meditación Segunda* con una exégesis del *yo soy* a través de sus *cogitationes* múltiples (percibir, imaginar, querer, etc.), y se cierra en la *Meditación Cuarta* con la reinserción de esa multiplicidad de las *cogitationes* en la actividad única del *ego* trascendental.

Ricœur detecta dos graves dificultades en este desarrollo. En primer lugar, la pretensión de elaborar una experiencia trascendental del *Cogito* amenaza con hacer caer a la fenomenología en el monstruo teórico del “empirismo trascendental”⁸⁶ denunciado por Kant. En efecto, Husserl convierte el “yo pienso” en una esfera del ser que se presta a una determinada experiencia articulada y estructurada. En este sentido, afirma la posibilidad de una intuición de aquello que, según Kant, sólo puede ser *pensado*. Para evitar esta igualación entre lo trascendental y lo empírico Husserl introduce un segundo tipo de reducción, no ya *transcendental* (la variación imaginativa, cuyo efecto fue la suspensión de la creencia en el mundo como cosa en sí), sino *eidética*. Este segundo tipo de reducción produce, mediante la misma variación imaginativa, una transformación de la propia experiencia del *Cogito*, convirtiéndolo en el correlato de unas *cogitationes* de las cuales, efectivamente, sí cabe hacer experiencia.

En segundo lugar, Husserl no puede realizar directamente la exégesis del “yo soy”, que sería su propósito, sino que se ve obligado a realizar un largo rodeo desde la *Segunda* a la *Cuarta Meditación* a través de la multiplicidad de las *cogitationes* para después concluir, por fin, en su religación en el *ego* trascendental⁸⁷. Esto se debe, piensa Ricœur, al insuperable carácter vacío de la conciencia tomado aisladamente, y probaría la necesidad de la guía del objeto intencional y, como consecuencia, la recuperación de alguna forma de exterioridad. En efecto, esto afecta al núcleo del problema de la subjetividad, la cual, en orden a fundar la multiplicidad pura, debe distinguir por un lado los distintos tipos de intencionalidad (percepción, imaginación, etc.) de las distintas regiones de objetos y su estructura noemática (la naturaleza, el cuerpo vivo, el hombre, la cultura, etc.). En este sentido, afirma Ricœur, “la Idea del mundo es la guía trascendental de la egología. Es ella la que estructura el *Ego* y nos asegura que la subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales”⁸⁸. El concepto husserliano de *Totalidad* funcionaría de forma semejante a la *idea* kantiana, anticipando la posibilidad del sistema y articulando la tarea de la fenomenología. De este modo, concluye Ricœur, sólo mediante la reintroducción de la noción de *mundo*, anteriormente suprimida, lograría Husserl, paradójicamente, salvar el *ego* de su propia inanidad.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 169.

⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 170-172.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 180.

⁸⁸ Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, § 21; cit. en AP, p. 180.

La cuestión de la temporalidad adquiere aquí, en la *Meditación Segunda*, su posición vertebradora⁸⁹, al representar la estructura que reconduce la multiplicidad de las *cogitationes* hacia la unidad del *ego*, salvando la decisión inicial que atribuía a este la posición de fundamento tanto del sentido como de la validez de lo ente. Al disolver la percepción del objeto en el flujo de apariciones de sus perfiles, su síntesis se revela como primariamente temporal. Ahora bien, el tiempo, ley de la síntesis de la multiplicidad, es justamente la actividad única de un *ego* constituyente de la unidad del objeto intencional⁹⁰.

Al revisar los contenidos alcanzados en la *Meditación Tercera* reconoce Ricœur la definitiva ruptura con el modelo de fenomenología cuyos restos aún sobrevivían en *Ideas*, donde tanto el sentido como la validez del mundo suponían una transcendencia en la realidad, el trabajo de la conciencia seguía consistiendo en constituir el *noema* como sentido intencional de un objeto y, por tanto, a la conciencia se le atribuía solamente la capacidad de dar el sentido, porque a la cosa se le reservaba el poder de darse a sí misma. El carácter inmanente de la temporalidad es el fundamento objetivo por el cual se opera el cierre del *ego* a la exterioridad.

La revisión del concepto de *constitución*, mediante una nueva exégesis de la evidencia en los términos de una autopresentación de la cosa, contrayendo los límites del ser a los de su presencia y anulando la posibilidad de un *en sí* que quedara fuera de de ella, recupera la cuestión del ser puesta entre paréntesis hasta ahora. Sin embargo, sostiene Ricœur, el concepto de evidencia opera conforme a dos exigencias fenomenológicas en conflicto: una *idealista*, el proceso de constitución del sentido obra de la conciencia: la síntesis de identificación; y otro *intuicionista*, el modelo de la presencia: la autodonación de la cosa como modelo de verificación, la plenificación de lo originario. La imposible mediación de esta doble interpretación de la evidencia es resuelta por Husserl mediante una subordinación y reabsorción de la noción de originariedad en el esquema idealista de la *Segunda Meditación*, empujando ya definitivamente la fenomenología hacia su versión solipsista. La noción de evidencia es elevada al nivel trascendental, determinando los grados de la existencia (lo real, lo

⁸⁹ *Ibíd.* § 18, pp. 89ss.

⁹⁰ Este análisis del tiempo es para Ricœur el momento más problemático de la argumentación (Cfr. AP, p. 176ss.) Plantea tres dificultades. En primer lugar, el acceso a la temporalidad supone un paso al límite que no explica el paso de la síntesis de identificación puesta en marcha por un objeto a la síntesis temporal total de un *Ego*. Por un lado, cada sentido se desprende desde el fondo de un mundo, mientras que cada *cogitatio* presupone la unidad de la conciencia, por lo que el problema se desplaza a otra escala, de tal modo que si hay una tematización de la conciencia universal es porque el tiempo aparece como ya presupuesto como síntesis universal posibilitante de toda síntesis de conciencia. En segundo lugar, la temporalidad no se define como la conciencia inmanente del tiempo, sino como su correlato: la *nóesis*, esto es, su forma. En este sentido, ¿cómo pasar de una vivencia dada que se difunde a la conciencia total que constituye la forma universal de toda vivencia?, y ¿qué significa esta conciencia total como forma cuyo correlato sería la temporalidad? En efecto, es chocante que la forma total tenga un *noema*, es decir, que ella misma sea intencional –y no sólo la forma de toda relación intencional. Por último, aunque sea oscuro el modo como la conciencia llega a ser una “conciencia total”, sí queda clara la definición de este campo de conciencia por su carácter abierto: la temporalidad es un horizonte ilimitado de nuevas *cogitationes* insertas en su flujo. De este modo, es la estructura de horizonte la que revela el aspecto decisivo de la intencionalidad como síntesis de identificación, esto es, como estructura de la constitución de sentido.

posible, lo imaginario) según los términos de la verificación, de la constante posibilidad de repetir la experiencia, de “retornar siempre de nuevo” a la evidencia experimentada, ligando así la idea de realidad a la de *adquisición duradera*. El resultado de este esquema es el vaciado de la carga óptica del ser, reducido a una función del sentido, que traslada tanto el sentido como la validez de lo ente a la conciencia y colocándonos ya en el *Solipsismo Transcendental* de la *Meditación Cuarta*, únicamente limitado por el problema de la alteridad del otro desarrollado en la *Meditación Quinta*.

En este proceso, piensa Ricœur, es sacrificado otro elemento fenomenológico importante⁹¹. La noción de lo *transcendental* se constituye mediante un doble movimiento de desbordamiento, de la presencia que llena y de la conciencia que abre el espacio vacío de sentido, que mantiene el juego de la conciencia intencional que retiene el mundo como correlato de su actividad. Sin embargo, al agregar el concepto de *evidencia* se suprime esa exterioridad inherente al de autodonación, esto es, a la propia estructura intencional. La evidencia no promueve la apertura de la conciencia hacia lo otro de sí –el mundo. Limita el ser al interior de los márgenes de la verificabilidad de su experiencia. Lo hace autónomo respecto de la exterioridad. El *Selbst da* de la *Selbstgegebenheit* es suprimido al introducir la evidencia en el esquema de la Egología. Sólo el *datum* temporal, surgido de la reducción de la presencia al presente, mantiene, en su grado más bajo, un fundamento objetivo de la realidad del mundo.

La revisión del concepto de constitución completa la transformación del sujeto en *yo transcendental*: instancia constituyente de lo ente. Mediante el ingrediente intermedio del *hábito*, que descubre una función de potencialidad, de sobrepasamiento y disponibilidad de toda presencia, se prepara la entrada a la noción decisiva de “mónada autoconstituída”. Esta integra, primero, las diversas presencias en su sentido, después, todo sentido en las cogitaciones que lo proyectan y, por último, toda cogitación en su *ego*-mónada autoconstituyente. El tiempo, como estructura genética universal, ocupa la función de estructura formal de instancia de composibilidad. Es la legalidad que regula el constante flujo de la conciencia en su movimiento de constitución de sí por sí mismo, del cual dimana la constitución de la cosa, el cuerpo, el psiquismo o la cultura. En esta conexión entre la doctrina del *ego* y de su constitución temporal, concluye Ricœur, “se ligan de manera inseparable fenomenología e idealismo”⁹². El ser, reconducido al interior de los límites de la presencia, pierde definitivamente el espesor óptico derivado de su exterioridad al ser transformado en el *cogitatum* de mi *Cogito*, el producto de la potencia misma de la conciencia de excederse, en cuanto temporalidad, por encima de sus horizontes implícitos⁹³. Este *Cogito* que engulle la totalidad del ser, resultado de la transformación de la fenomenología en una *Monadología Transcendental*, consuma la posibilidad idealista implícita en la ambigua fundación cartesiana del *Cogito*.

Sin embargo, sostiene Ricœur, es el propio Husserl quien reconoce, a partir de 1929, el carácter inviable del programa idealista de las *Meditaciones*. En este momento

⁹¹ “Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl”, en AP, p. 185ss.

⁹² *Ibíd.*, p. 194.

⁹³ *Ibíd.*

inicia una profunda revisión que lo aproxima progresivamente a una fenomenología genética dominada por el concepto, no ya de *ego*, sino de esa totalidad antepredicativa e irreductible formada a la vez por el *ego* y el mundo circundante con el cual aquel está vitalmente comprometido –*Lebenswelt*. Para Ricœur, por encima de toda la serie de problemas irresueltos denunciados a lo largo de su lectura de las *Meditaciones*, el fracaso fundamental del programa se cifra en el efecto desontologizador último del mundo y, como consecuencia, del Otro.

En efecto, el fracaso del programa se hace especialmente evidente en la dificultad para salvar al Otro que ocupa la *Meditación Quinta*⁹⁴. Como consecuencia de la progresiva pérdida de realidad de la exterioridad resultante de las meditaciones previas, Husserl se ve ahora enfrentado ahora con la amenaza de la inevitable supresión del Otro. Salvar la trascendencia de las otras conciencias, que también son efectivamente reales, salvar su irreductible exterioridad al trabajo de constitución de mi conciencia, una vez que la totalidad del espacio óntico ha sido reducido a la instancia fundante del *ego* trascendental, supone el reto decisivo de las *Meditaciones*. Puesto que la exterioridad de la alteridad no puede socavar la figura del *ego*-mónada de la *Meditación Cuarta*, la constitución de la intersubjetividad debe explicarse a partir del despliegue de la propia interioridad hacia esa otra interioridad que no se deja neutralizar como simple fenómeno, que se define como la única exterioridad dotada de espesor óntico. Para resolver el problema, Husserl parte de una serie de analogías entre los cuerpos que, mediante el movimiento de mi conciencia desde la recepción de la presencia del Otro hasta el descubrimiento de su efectividad como conciencia, concluye con su posición más allá de los límites de la esfera de mi subjetividad. Este enigmático recurso a la analogía entre los cuerpos, que sustenta toda la argumentación, es fuertemente denunciado por Ricœur. En efecto, resulta inexplicable el modo en que la sola presencia de un fenómeno pueda impulsar hacia el reconocimiento de su sustantividad, de su carácter *en sí*, el cual precisamente había sido suprimido de la esfera del aparecer reducido a su condición de fenomenalidad. Aquí alcanza justamente la deriva idealista de la fenomenología su callejón sin salida. El concepto crítico de respeto⁹⁵ constituye el límite infranqueable de la tendencia solipsista que exalta el *ego* a costa de suprimir el mundo. Como disposición práctica, revela la insuperable condición de la existencia del otro como *cosa en sí*. El otro es un otro absoluto, no se deja reducir a un objeto constituido por mi conciencia, su ser se presenta como un límite absoluto a su reducción a la lógica del deseo, y este hecho tiene tal potencia que hace definitivamente intransitable una filosofía como esta.

⁹⁴ Cfr. “Edmund Husserl : La cinquième Méditation cartésienne”, en AP, pp. 197-225; “Kant et Husserl”, en AP, pp. 245-250.

⁹⁵ “Kant et Husserl”, en AP, p. 250.

4. La vía spinozista: Nietzsche y la quiebra del *Cogito*

La vía *anti-Cogito* o *spinozista* de la filosofía del sujeto, hemos dicho, alcanza su pleno desarrollo en la obra de Nietzsche. De hecho, Nietzsche constituye el tercer gran referente del pensamiento de Ricœur; su ontología hermenéutica es declarada como “el mejor adversario, como la medida de radicalidad con la que yo debo medirme”⁹⁶.

En *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965) y algunos otros artículos contemporáneos, Ricœur integra las primeras referencias a Nietzsche junto a las de Marx y Freud dentro de la misma *escuela de la sospecha*⁹⁷, fórmula que alcanzó una notable popularidad. En esta fase de hermenéutica del símbolo, dominada por el estudio del psicoanálisis freudiano interpretado como una teoría hermenéutica, Ricœur vinculaba a estos autores porque en los tres había, desde puntos de vista distantes, la misma denuncia contra el carácter inmediato de la conciencia y la misma defensa de que esta es un efecto de sentido causado por una instancia exterior no controlada. La *Economía de las pulsiones* freudiana, la *Economía Política* marxista y la *Genealogía de la moral* nietzscheana representan diversas aproximaciones críticas a la misma cuestión del estatuto del sujeto que concluyen de forma semejante: con su ruina. En ellas, la conciencia es sistemáticamente denunciada como *falsa conciencia*, *ideología* y *máscara*, siendo remitida al mismo originario “núcleo mítico-poético de la imaginación”⁹⁸ analizado por Spinoza en el *Apéndice*⁹⁹ al Libro I de la *Ética* donde, de forma paradigmática, el *yo* es declarado una idea errónea producida sin embargo de manera natural por la imaginación como consecuencia de la ignorancia de las causas externas. Por tanto, los tres puntos de vista producen la misma destrucción del sujeto como instancia constituyente de sentido. Las tres doctrinas son *ciencias mediatas del sentido* que manifiestan idénticamente el insignificante papel del *Cogito*, expulsado de la posición del fundamento y reducido al espacio de los efectos de sentido producidos en otra instancia subyacente mediante diversos mecanismos de deformación. La imaginación domina la lógica de ese medio distorsionante a través del cual la exterioridad ejerce su eficacia sobre la conciencia, resonando en la interioridad del sentido.

Así pues, interpretadas como teorías hermenéuticas, los trabajos de Marx, Nietzsche y Freud suponen una semejante arqueología de las instancias exteriores donde se constituye el sentido, así como de los mecanismos de deformación mediante los cuales este estrato constituyente accede a la conciencia. El diagnóstico es el mismo: la conciencia es originariamente *falsa conciencia*, el lugar donde se manifiestan los efectos de sentido de una exterioridad que siempre queda a su espalda, que nunca es enteramente dominable. Por tanto, esta escuela de la sospecha se convierte en el mayor

⁹⁶ “Religion, athéisme, foi”, en CI, p. 448. Citado por J.M. Navarro Cordón en “Existencia y libertad”, op. cit., p. 145.

⁹⁷ Cfr. DI, p. 42-46; también, por ejemplo, en “Le conscient et l’inconscient”, así como en “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, pp. 101 y pp. 161, respectivamente.

⁹⁸ DI, p. 46.

⁹⁹ Cfr. Spinoza, *Ética*, *Apéndice* a la Parte I, pp. 89ss.

adversario a la pretensión de una filosofía del *Cogito* que quiera defender su posición de fundamento.

Sin embargo, mientras que el referente principal de esta *vía spinozista* en los años sesenta es Freud, en la versión definitiva del problema elaborada en el Prólogo a *Sí mismo como otro*¹⁰⁰ el protagonista pasa a ser, indiscutiblemente, Nietzsche. El diagnóstico es el mismo: la denuncia del carácter ilusorio del sujeto. Sin embargo, mientras que la lectura de Freud permitía una reconstrucción integradora dentro de la mecánica del *conflicto de las interpretaciones* a partir de un movimiento de elevación de la existencia hacia el sentido, porque la arqueología se completa con una teleología, la crítica nietzscheana alcanza tal radicalidad que bloquea cualquier salida. Nos lleva a otro callejón sin salida, paralelo y antitético a aquel al que nos llevaba Husserl. Encierra la conciencia en el territorio de la ilusión de tal forma que impide toda producción de sentido que no sea ya figurativa y mentirosa. Por eso Nietzsche es ahora declarado “el oponente privilegiado de Descartes”¹⁰¹, o mejor, de la vía idealista nacida de la *Segunda Meditación*.

Regresando, por tanto, de nuevo al “Prólogo” a *Sí mismo como otro*, observamos cómo la lectura de Ricœur aspira a reconstruir en Nietzsche el momento de aniquilación de la pretensión inicial de la filosofía cartesiana de la cual es efecto el *Cogito*: la ambición de convertir la filosofía en ciencia del fundamento. Nietzsche bloquea el argumento cartesiano en el mismo momento en que busca iniciarse porque convierte en sospechosa la propia “voluntad de verdad” que impulsa la duda y la conquista de la primera certeza del *Cogito*. Para mostrar este efecto anti-cartesiano, Ricœur dirige su atención hacia el *Curso de Retórica y Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, textos tempranos en los que Nietzsche realiza su alegato a favor de la retórica que arrasa la intención cartesiana de conquistar un fundamento cierto del sistema de la ciencia. En ellos Nietzsche se centra en eso que la filosofía de la subjetividad siempre omite en nombre de la inmediatez de la reflexión: el proceso lingüístico que vehicula la argumentación. Esa inmediatez sólo es posible si el lenguaje es pensado como un medio limpio y transparente, un medio que la reflexión atraviesa sin contaminarse, sin interferir en el avance seguro de la duda al *Cogito*. Pero justamente, al analizar las estrategias retóricas, Nietzsche descubre el lenguaje como un medio espeso y deformante que no puede ser sencillamente *abstraído*.

Ricœur elabora esta tesis mediante la lectura del *Curso de Retórica*. Contra la tradición que hace de los tropos meros ornamentos añadidos al discurso literal, cuyo efecto no es incrementar ni modificar el sentido literal del discurso, sino solamente embellecer, Nietzsche los muestra trabajando en un nivel absolutamente primitivo del lenguaje. Por eso la mecánica figurativa del tropo se revela como la esencia de la función signifiante del lenguaje: en sí mismo, el lenguaje es figurativo. Con ello destruye la distinción central entre lenguaje literal, ese que representa el mundo, y lenguaje figurativo. Todo lenguaje es figurativo, todo lenguaje está ya siempre

¹⁰⁰ Cfr. SA, “Le cogito brisé”, pp. 22-27.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 22.

contaminado por el trabajo de los tropos, y eso pierde su capacidad representativa. El referente del mundo se desvanece. El lenguaje se cierra sobre sí mismo. Su fuerza significante ha perdido la capacidad para manifestar las cosas. El universo del sentido se implanta ahora en el reino de la ilusión como *Verstellung* (distorsión). Si no hay sentido literal, entonces todo es ilusión. El lenguaje trabaja siempre desplazando el sentido, pero el sentido nunca alcanza a mostrar la cosa. Nietzsche estaría aquí realizando una especie de *reducción tropológica*¹⁰², una especie de *epojé*, inversa a la fenomenológica, capaz de arruinar todo valor representativo del lenguaje.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, sostiene Ricœur, lleva aún más lejos el argumento al desarrollar la paradoja implícita en la hipótesis de un lenguaje enteramente figurativo. La ilusión se encuentra al servicio de la vida, afirma al comienzo del texto. Esto significa que el funcionamiento figurativo del lenguaje es un recurso que usa la propia vida para atender a la única finalidad existente: su autoconservación. Sin embargo, al mismo tiempo, la naturaleza le quita al hombre la capacidad de descifrar esta ilusión. Hemos perdido la *llave* que permitiría remitir todas las distorsiones a las necesidades de la vida. Pero, añade Ricœur, Nietzsche cree tener esa llave: la ilusión es *Verstellung*. El trabajo figurativo del lenguaje no solo desplaza el sentido, sino que también disimula la cosa.

¿Cabría entonces un uso referencial, no figurativo, del lenguaje? Cabe leer a Nietzsche de esta manera, como la excepción a la mecánica del disimulo que reina en el lenguaje al mostrar la realidad fundamental encubierta: la propia vida y la voluntad de poder. Ahora bien, interpretado de esta forma, piensa Ricœur, vida y voluntad de poder acabarían ocupando la plaza del *Cogito*, serían convertidos en un nuevo inmediato, un nuevo absoluto con la misma pretensión cartesiana de fundamento último. No solo resultaría muy complicado explicar gracias a qué mecanismo podría constituirse en excepción de la mecánica de la *Verstellung* sino que, sobre todo, su filosofía resultaría atrapada de nuevo en el destino de la metafísica tradicional que pretendía superar, anclada al mismo anhelo de fundamento. Nietzsche dejaría de ser Nietzsche, traicionaríamos su intención de subversión contra la metafísica occidental. Por eso se decanta Ricœur por una interpretación de Nietzsche que se sostenga firme en el abismo de la paradoja del mentiroso, en la que el reino universal de la *Verstellung* no tenga ninguna excepción, asumiendo hasta el final las consecuencias de suprimir todo uso referencial del lenguaje. Y, en efecto, solo interpretado de esta forma el efecto corrosivo del argumento nietzscheano alcanza al corazón del *Cogito*.

Interpretado de esta forma, *Sobre verdad y mentira* supone el regreso a la situación límite en que nos colocaba el *Crátilo* platónico al discutir el carácter natural o convencional de la designación. La respuesta de Nietzsche es tajante: la verdad es una multitud inquieta de metáforas que solo expresan poéticamente relaciones humanas que, tras un largo uso, y como consecuencia del olvido, han ganado un aspecto sólido y permanente. De la misma forma que el lenguaje figurativo ya no puede ser opuesto a un

¹⁰² *Ibíd.*, p. 24.

lenguaje literal, el uso que del lenguaje hace el mentiroso ya no puede ser opuesto a un uso verídico. El lenguaje es ya esencialmente mentiroso, es un sistema incontrolable de sustituciones, inversiones y desplazamientos de sentido.

Ahora bien, si significar es siempre ya disimular, entonces el argumento nietzscheano se convierte en una especie de duda más hiperbólica aún que la cartesiana. En Nietzsche, sostiene Ricœur, hay una radicalización de la duda que lleva hasta el extremo de suprimir la diferencia entre verdad y mentira, que somete a su poder corrosivo eso que en Descartes estaba siempre presupuesto porque, justamente, de eso no cabía duda: la propia pretensión de alcanzar una verdad cierta. Sin diferencia entre verdad y mentira se arruina el propio instinto de verdad, que se convierte ahora en algo tan enigmático y ficticio como cualquier otra cosa. El *Cogito*, que brota de este anhelo de fundamentación última, no puede entonces ser tampoco una excepción a la duda generalizada. De esta forma, concluye Ricœur, la vía anti-*Cogito* alcanza en Nietzsche el otro callejón sin salida. Porque no solo invierte el *Cogito* cartesiano, sino que alcanza a destruir la propia cuestión que pretendía resolver de manera definitiva el *Cogito*. No solamente denuncia el carácter ilusorio del *Cogito* y su incapacidad para ocupar la posición del fundamento último. No solamente alcanza a mostrar la conciencia como el lugar de los efectos de sentido de instancias previas, sino que destruye la misma pregunta por el fundamento, y con ella el anhelado ideal de cientificidad.

Ricœur encuentra una confirmación de este efecto en algunos de sus *Fragmentos Póstumos*¹⁰³. En el fragmento donde Nietzsche afirma la fenomenalidad del mundo interior, de noviembre de 1887-marzo de 1888, Ricœur detecta la torsión del sentido de la noción kantiana de fenomenalidad que convierte toda presencia en la conciencia en mera interpretación. “No hay hechos, solo interpretaciones” significa que la totalidad de la actividad de la conciencia se ve afectada por el gesto de radicalización de la duda. Es como si la suspensión de la validez óptica derivada de la imposibilidad de distinguir el sueño y la vigilia se llevara más lejos, afectando no solo a la exterioridad del mundo, sino a la propia interioridad de la conciencia hasta arrasar al propio *Cogito*. La vida de la conciencia se convierte en algo tan sospechoso como la exterioridad del mundo. Al afirmar la fenomenalidad del mundo interior amplía Nietzsche la eficacia del tipo de causalidad que impera en el orden de la *res extensa* a la interioridad delimitada por el régimen del pensamiento. Aplica a la propia conciencia la crítica que había ya disuelto la exterioridad en el camino de construcción del *Cogito* como fundamento. Pero, entonces, pensamiento es ilusión. Pensar no es una actividad autónoma, separada del resto de procesos de la vida, disfrutando de un estatuto ontológico superior al igual que el sujeto. El *yo*, supuesto sustrato y origen de esa actividad, es también algo imaginado, resultado de la operación metonímica de invertir la relación entre causa y efecto. Al decir *yo* tomamos como causa lo que solo es efecto de una interpretación de tipo causal. Creemos acceder inmediatamente, de forma reflexiva, a lo que solo es resultado de una

¹⁰³ Ibíd., pp. 25-27.

elaboración discursiva que, como cualquier otra, está dominada por su funcionamiento figurativo.

De esta forma, el trabajo de destrucción nietzscheano es interpretado por Ricœur como un “ejercicio de duda hiperbólica llevado más lejos que el de Descartes, vuelto contra la certeza misma que este pensaba poder sustraer a la duda”¹⁰⁴. Una duda más hiperbólica aún que la cartesiana, a la que nada se resiste, y que acaba convirtiendo el propio *Cogito* en algo dudoso: un *Cogito quebrado*.

De hecho, piensa Ricœur, sus efectos corrosivos resultan insuperables mientras se permanezca en el horizonte del proyecto cartesiano de búsqueda del fundamento cierto capaz de garantizar el sistema de la ciencia. Al consistir en una radicalización de la mecánica de la duda, su eficacia procede de la misma fuente: la pretensión de un conocimiento garantizado. El anhelo de fundamento último que legitima el procedimiento hiperbólico de la duda cartesiana legitima también la hipérbole nietzscheana. La supresión de la diferencia entre verdad y mentira es un eslabón de la misma cadena. Se mueve en el interior de la lógica que mueve las *Meditaciones*, que domina la totalidad del pensamiento moderno y que encuentra su anclaje en el ideal de fundamentación. La quiebra del *Cogito*, disuelto en la mecánica retórica de desplazamientos de sentido, es el efecto invertido de la aspiración cartesiana, el otro callejón sin salida al que nos conduce. La superación de la crisis del *Cogito* pasa, entonces, por su renuncia.

5. Del buen uso de la fenomenología: sobre su kantiano punto de partida

Al desplegar las posibilidades implícitas en la elaboración cartesiana de la figura del *Cogito* encontramos a la filosofía atascada en dos callejones sin salida antitéticos. La primera vía, inscrita en la *Segunda Meditación*, nos conduce a la construcción de un auténtico sujeto trascendental, tan absoluto y potente como para ocupar el lugar de constitución de la totalidad de lo ente, el cual es consecuentemente reducido a la condición de fenómeno, dependiente del *ego* tanto en su sentido como en su validez. La segunda, inscrita en la *Tercera Meditación*, alcanza a demostrar el carácter ilusorio de este mismo sujeto en virtud del carácter espeso y deformante del lenguaje. Ambas vías, además, desplegadas mediante un ejercicio aún más hiperbólico de la misma mecánica cartesiana de la duda implícita en la misma ambición de fundamento que quiere hacer de la filosofía la ciencia a la vez fundamento de toda ciencia, que constituye la esencia del proyecto cartesiano y que encierra la unidad del origen de las *filosofías del Cogito*.

Este despliegue antitético manifiesta la exigencia de una nueva forma de comprensión de la relación entre el sujeto y el mundo, de la actividad significativa de la subjetividad. Manifiesta la exigencia de una filosofía liberada de la ambición cartesiana del fundamento, liberada del postulado que exige a la filosofía una garantía de la certeza de la cosa como tal. El “Prefacio” a *Sí mismo como otro* concluye afirmando que la

¹⁰⁴ Ibíd., p. 27.

superación del colapso moderno, del doble movimiento antitético de *exaltación* y *humillación* del sujeto, pasa por instalarse en un lugar “situado más allá de esta alternativa del *Cogito* y del *anti-Cogito*”¹⁰⁵. Un punto de vista capaz de sobrepasar los márgenes definidos por las filosofías del sujeto, que evite tener que tomar partido a favor o contra el *Cogito*.

Ese punto de vista es, precisamente, la “posición difícil y original del problema de la realidad que es la aportación filosófica esencial de la fenomenología”¹⁰⁶, que defiende al mismo tiempo la trascendencia de lo percibido por la conciencia y la negación de la existencia en sí de las cosas percibidas. En esta posición, la subjetividad no suprime la exterioridad (posibilidad idealista que hace del *Cogito* la condición de la validez de lo ente), ni tampoco la exterioridad suprime la subjetividad (posibilidad nietzscheana que reduce la subjetividad a mera argucia de la vida, lugar de los efectos de sentidos). Ahí se abre justamente la vía explorada por Ricœur de un discurso sobre el ser capaz de mantener la tensión dialéctica entre el “sí” y lo “otro de sí”, sin ceder a la tentación de suprimir una de las partes. El proyecto de una fenomenología hermenéutica del sí mismo representa el esfuerzo por aproximarse a la cuestión fenomenológica del aparecer desde un punto de vista emplazado más allá de la querella del *Cogito*.

Esta posibilidad arranca del hallazgo, en una tercera aproximación a la lectura hecha por Ricœur de la fenomenología husserliana, de un *punto de partida kantiano de la fenomenología* capaz de liberarla de su interpretación idealista y de recuperar ese punto de vista original y difícil desde el cual la fenomenología puede constituirse en el horizonte desde el que resolver el problema de la realidad.

En la última parte del artículo “Sobre la fenomenología”¹⁰⁷ concluye Ricœur que, puesto que el Idealismo Trascendental de las *Meditaciones Cartesianas* es el resultado de una determinada interpretación filosófica del método practicado derivada de una decisión extrafenomenológica, metafísica, que acaba provocando el abandono de ciertas *opciones implícitas* en la misma fenomenología husserliana, entonces cabe explorar esas opciones perdidas que, quizás, protejan a la fenomenología de su deriva idealista. Esto es justamente lo que Ricœur entiende por hacer un “buen uso de la fenomenología husserliana”¹⁰⁸.

A esa idealista *filosofía fenomenológica* opone entonces Ricœur un *idealismo metodológico* que preserve lo esencial de la fenomenología efectivamente practicada: “la decisión de no tematizar la realidad más que en tanto que ella se da, sin decidir si la realidad se agota en su ser-dado”¹⁰⁹. Una interpretación de la fenomenología que, a partir de la reflexión sobre el papel de límite y fundamento de la cosa en sí, sea capaz de frenar el proceso de desontologización del objeto que conduce a Husserl al punto crítico del Solipsismo Trascendental. Y concluye: “Llegados a este punto de nuestra reflexión, podemos preguntarnos si la fenomenología no requiere, para fundar su propio derecho a

¹⁰⁵ SA, p. 27.

¹⁰⁶ “Husserl”, en AP, p. 15.

¹⁰⁷ “Sur la phénoménologie”, en AP, pp. 156-159.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 156.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 158.

reinar realmente sobre el imperio de lo que aparece, una *crítica* del aparecer. Esta crónica regresa a su punto de partida, – a su punto de partida kantiano”. Explorarlo constituye el objeto fundamental del artículo “Kant y Husserl”¹¹⁰.

El primer servicio que presta este regreso a su punto de partida kantiano es la recuperación de la primacía del juicio, vinculada a la estructura intencional de la conciencia, de la opción de fenomenología de las *Investigaciones Lógicas* abandonada por Husserl. El final de “Sobre la fenomenología” explica cómo la *vía kantiana* de la fenomenología es sacrificada en nombre del primado de la percepción nacido de la preocupación por la evidencia, lo originario y la presencia, por esa otra *vía humeana*, regresiva y descendente, que consiste en “*deshacer el objeto*”¹¹¹ hasta alcanzar el originario presente vivido, subordinando el orden del juicio al orden de la percepción hasta tal punto que acaba volatilizando la propia cuestión del sentido¹¹².

En efecto, lo que Ricœur no entiende es por qué razón, atendiendo a la propia lógica de la fenomenología husserliana, la teoría de la intuición categorial de las *Investigaciones Lógicas* debe ser sacrificada a la fenomenología de la percepción de las obras posteriores, por qué el orden del juicio debe fundarse sobre el orden de la percepción. En efecto, esta relación de fundamentación implica una remisión del sentido al lecho más primitivo de lo percibido, pero también la emergencia por la que la intuición categorial surge en el horizonte del mundo percibido. Por tanto, la tarea de constitución abre dos vías. La primera es el *camino de Hume*, que conduce de remisión en remisión hasta el presente vivido. Pero la segunda es el *camino kantiano*, progresivo y ascendente, que compensa el primero al atender a las emergencias de sentido en el horizonte de lo percibido y que es abandonado por Husserl. La exigencia de utilizar la “guía trascendental del objeto”¹¹³ para explorar el flujo de vivencias permite reconocer su presencia en el Husserl de *Ideas* y de las *Meditaciones*. Esta “«teleología» de la conciencia”¹¹⁴ descubre cómo las unidades de sentido (cosas, valores, personas, etc.) presumidas en el flujo de siluetas percibidas proponen y dirigen el sentido que ha de ser constituido. En ella se juega la concordancia de la multiplicidad de perfiles percibidos en la unidad del mundo, se juega el radical hecho de que haya un mundo inteligible, en lugar de un caos de apariciones, de un no-mundo que, sin embargo, puedo imaginar como posible. Ahora bien, la guía trascendental del objeto remite a la “intuición de esencias” de las *Investigaciones*. Sin una *idea* de la estructura esencial de la región no cabe ninguna descripción. Solo bajo la tutela de una evidencia eidética (esencial), sostiene Ricœur, puede la percepción seguir su proceso infinito de esbozos concordantes. De esta forma, el regreso a lo originario es imposible sin remontar a la idea-guía que regula el sentido de la región.

Al sacrificar esta vía kantiana a causa del humeano primado de lo originario, la fenomenología se convierte en un “tratado de la descomposición del espíritu”. Cuando

¹¹⁰ “Kant et Husserl”, en AP, pp. 227-250.

¹¹¹ “Sur la phénoménologie”, en AP, p. 157.

¹¹² *Ibíd.*, pp. 156-8.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 157.

¹¹⁴ *Ibíd.*

Husserl pretende resolver la cuestión del sentido a través del proceso de constitución temporal, lo que en realidad ocurre es que se deja sin resolver el problema crucial: ¿por qué la temporalización de la conciencia hace inteligible la experiencia? ¿Por qué, en general, hay sentido en lugar de sinsentido? Solo el regreso a la estructura del juicio de la primera *fenomenología del sentido* de las *Investigaciones Lógicas* permitiría, concluye Ricœur, salvar esta alarmante “volatilización del sentido”.

En “Kant y Husserl” Ricœur explora cómo la *Crítica* kantiana se presta como guía para este regreso porque contiene, de forma implícita, una fenomenología de este tipo. Basta con aislar la preocupación epistemológica existente en la *Crítica* por justificar el saber constituido (matemáticas, física, metafísica), por garantizar sus condiciones de legitimidad, para que esta fenomenología se revele. Para empezar, la *revolución copernicana* operada por Kant sobre la metafísica es en realidad ya la *epojé* fenomenológica por la que lo ente es reducido a la condición de fenómeno. Realiza la misma reducción que remite el conjunto de lo que aparece a sus condiciones de constitución en la subjetividad. Hay en la *Crítica* entonces una auténtica experiencia trascendental que la preocupación epistemológica invisibiliza. Las descripciones sobre la receptividad, la espontaneidad, la síntesis, la subsunción, etc., envueltas por la intención de justificación de la validez de las ciencias, constituyen un trabajo propiamente fenomenológico. De esta forma, cabe reinterpretar los momentos decisivos de la *Crítica* en los términos de la fenomenología del juicio de las *Investigaciones Lógicas*.

El tema de esta fenomenología kantiana, que aparece tras la revolución copernicana, es el ánimo (*Gemüt*), que delimita el área de investigación de la crítica y que designa el mismo campo de experiencia trascendental tematizado por Husserl. No es tanto el “yo pienso”, garante epistemológico de la unidad de la experiencia, como el “*Ego Cogito Cogitata*” husserliano. La *Crítica* puede entonces interpretarse como una experiencia trascendental del *Gemüt* que buscaría mostrar las condiciones de aparición de lo ente. La *Estética Trascendental*, la parte “menos fenomenológica”, contendría aun así una fenomenología de la espacialidad al remitir el espacio a la constitución subjetiva de nuestro ánimo, que determina la disposición, anterior a la donación de la cosa, a recibir algo, y que hace posible la intuición externa. En este sentido, esbozaría la propia estructura de la intencionalidad como apertura. La fenomenología se hace más explícita en la *Analítica*, si es leída desde el final al principio, desde la *Analítica* de los Principios (teoría trascendental del juicio) a la *Analítica* de los conceptos (teoría trascendental del concepto), centrándose en las Analogías de la experiencia y el esquematismo. Leída de esta manera, la *Analítica* se revela como una auténtica *fenomenología del juicio*¹¹⁵, alineada con el tipo de fenomenología de las *Investigaciones Lógicas*, y reclama la vigencia de esa *posibilidad* abandonada por Husserl. Las *Analogías de la experiencia* representan un amplio análisis del juicio como la actividad de constitución del sentido mediante el procedimiento de subsunción de las intuiciones a conceptos según reglas.

¹¹⁵ “Kant et Husserl”, en AP. p. 233.

En ellas Kant estaría realizando una “verdadera constitución de la experiencia en tanto que experiencia comprendida, juzgada y expresada en el nivel predicativo”¹¹⁶. En ellas se realizaría una tematización del lado noemático de lo vivido, lo juzgado del juicio de experiencia. En los *Principios*, a su vez, hay una descripción de la constitución de la coseidad (*Dinglichkeit*), donde Kant tematiza la intelectualidad de lo percibido, mostrando la conexión entre las estructuras de la coseidad y las estructuras de la temporalidad. El *Esquematismo*, al estudiar la actividad sintetizadora de la imaginación, completaría la descripción al tematizar el lado noético del juicio de experiencia que reencuentra en el poder del ánimo de unificar lo diverso la misma obra del juicio que en las *Analogías* ha sido mostrado del lado del objeto. Los *Postulados del pensar empírico*, en fin, se ocuparían de la existencia del objeto según las modalidades de lo real, de lo posible y de lo necesario, mostrando la correlación entre existencia y perceptibilidad. Con ello, determinaría la efectividad de la intencionalidad como presencia percibida de la cosa que aparece. La *Refutación del idealismo*, incluida en la 2ª edición, culmina esta anticipación de la intencionalidad al afirmar la correlación entre el “yo soy” y el “algo es” que supone la existencia del objeto fuera de mí.

Ahora bien, el segundo momento del estudio muestra cómo la *Crítica* presta un segundo servicio a la fenomenología precisamente porque no es *solo* fenomenología. Hay en ella, sostiene Ricœur, dos intenciones. Una fenomenológica, de la que resulta esta investigación del *Gemüt* en la que se resuelven las condiciones de posibilidad de lo que hay. Pero otra propiamente ontológica, preocupada por los límites del campo fenoménico. Hay en la *Crítica* una doctrina del ser y de su función limitante que excede el trabajo propio de la fenomenología, en la que la cuestión del ser es dejada en suspenso. Y, en este sentido, realiza un análisis del estatuto ontológico del fenómeno que puede ser opuesto a la interpretación idealista del método hecha por Husserl porque fija límites insuperables a la potencia de lo subjetivo para poner por sí solo el objeto. Su manera de investigar el ser del aparecer ofrece un modelo de equilibrio entre una función realista de la intencionalidad y una función idealista de la objetivación de mis representaciones que abre la vía para resolver el problema de la realidad.

Esta posibilidad no idealista de la fenomenología la encuentra Ricœur a partir de la distinción kantiana entre Pensar (*Denken*) y Conocer (*Erkennen*)¹¹⁷, que señala el límite del uso de los conceptos puros del entendimiento respecto de los objetos. El concepto de pensar juega un papel decisivo en la *Crítica* que resulta de la investigación del sentido del empleo de las categorías fuera de su uso empírico. En la doble dirección de una *crítica de la ilusión trascendental* y de una *justificación de las ideas de la razón*, analiza la posibilidad de remitir la experiencia a una instancia anterior y exterior a ella. Sin duda, esta actividad no puede alcanzar el estatuto del conocimiento, pero

¹¹⁶ *Ibíd.*, pp. 234.

¹¹⁷ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, §22-23, B 146-150; y cap. III de la Doctrina Trascendental del Juicio, “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos”, especialmente A 246/B 303 – A 260/B 315.

tiene el valor de preservar otro tipo de actividad intelectual, el *pensar*, de carácter limitante.

La diferencia entre conocer y pensar es, significativamente, invisible para Husserl. Bajo esta invisibilidad subyace, además, la ausencia de otra distinción kantiana, más originaria aún, entre *intención* e *intuición*. Sólo si se distingue entre la mera referencia a un algo y la donación efectiva de la cosa a través de la sensibilidad, se hace comprensible la existencia de una *intención sin intuición*: un mero *algo* carente de toda determinación óptica –el objeto trascendental. Este concepto, precisamente, salva la condición de la objetividad como *constituida en nosotros* –como el efecto del trabajo de síntesis de la subjetividad sobre la multiplicidad de percepciones–, a la vez que *fundadora del fenómeno* –como el producto de una exterioridad: el efecto de un *en sí* que permanece siempre fuera de los márgenes de inteligibilidad de la subjetividad.

De esta forma, en una fenomenología que toma a Kant como punto de partida, los fenómenos recuperan su espesor óptico. Lo que hay no es solo el producto de la actividad constituyente del sujeto. Este pierde el poder de poner el objeto, reservándose exclusivamente su condición de matriz de inteligibilidad de lo ya dado. El *sentido* de lo ente brota del sujeto, sí, y por eso tiene la condición de fenómeno, pero no debe al sujeto su *validez ontológica*. La cosa es *para mí*, pero no *de mí*.

El regreso a Kant nos coloca en ese punto de vista que supera las alternativas del *Cogito* y del *anti-Cogito*, y con ello coloca la fenomenología en el espacio abierto y aún fructífero de las *Investigaciones Lógicas*, en el momento en que la cuestión del sentido del ser no implica todavía la supresión de la carga óptica del fenómeno, en que la exterioridad de lo otro de sí aún es pensable como efectiva, precisamente en tanto que límite posibilitante del trabajo constituyente de lo subjetivo. El punto de vista crítico es, por tanto, la guía adoptada por Ricœur para salir del colapso moderno porque en ella la fenomenología, *crítica del aparecer*, se completa con una “ontología imposible” que atribuye realidad a lo *en sí* en su sentido especulativo –como *límite*, y no como *cosa*. Y en este sentido, concluye Ricœur, “Husserl hace la fenomenología. Pero Kant la limita y la funda.”¹¹⁸.

Reconducida a su posibilidad crítica, que prima el orden del juicio y que limita el trabajo constituyente de sentido del sujeto por la transcendencia de lo *en sí*, la fenomenología puede acoger una filosofía hermenéutica. Porque la hermenéutica es también una filosofía del *sentido* que puede entonces ser *injerada* en la fenomenología¹¹⁹. Este es el acontecimiento fundamental que supone el pensamiento

¹¹⁸ “Kant et Husserl”, en AP, p. 250.

¹¹⁹ Es interesante notar esta oposición: Gadamer habla de “giro” o “transformación (Wende/Tournant) hermenéutica de la fenomenología”; Ricœur de “injerto (greffe) de la hermenéutica en la fenomenología”. La primera metáfora insinúa un cambio de dirección dentro de una sola tendencia, una transformación interna de la fenomenología que, por su propia lógica, deriva en hermenéutica. La segunda metáfora interpreta más bien el mismo fenómeno desde la imagen de un cruce, de un acoplamiento de dos cosas distintas, de dos tradiciones de pensamiento autónomas e independientes. La primera metáfora insinúa que la hermenéutica comienza como resultado del desarrollo de ciertos ingredientes contenidos en la fenomenología. La segunda, que la hermenéutica tiene su propia historia anterior a la aparición de la fenomenología que hay que tener en cuenta y entender, que solo puede acoplarse con la fenomenología

heideggeriano, nuevo referente de este poema ricœuriano de la historia de la filosofía. El injerto entre hermenéutica y fenomenología da lugar a una nueva filosofía que abre el espacio donde, liberada la filosofía de la figura del *Cogito*, cabe pensar de nuevo la cuestión del sentido del ser. Liberada de la necesidad de elegir entre el polo del sujeto y el polo del objeto; entre el aislamiento de una subjetividad que ha engullido la totalidad de lo ente y la transformación de la subjetividad en una simple caja de resonancia deformante de los efectos de la exterioridad; entre la nihilización de la exterioridad o la nihilización de la subjetividad; en fin, entre Husserl y Nietzsche. Liberada de todas estas alternativas, se abre el horizonte para una filosofía capaz de pensar mejor lo que aparece a partir de la preservación de la tensión dialéctica entre la subjetividad y la objetualidad.

dadas ciertas condiciones (por ejemplo, desde su *punto de partida kantiano*), y que lo que brota, la *fenomenología hermenéutica*, por ser resultado de un injerto, es algo nuevo y diferente tanto de la fenomenología como de la hermenéutica previas, una nueva *especie* de filosofía. El empleo de esta metáfora es importante para entender la manera como Ricœur interpreta el proceso.

Una excelente versión del primer tipo de interpretación es el trabajo de J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. En él, la hermenéutica es justamente descrita como el resultado de “una radicalización del programa y de la mirada fenomenológicas que se muestra atenta a la condición lingüística del sentido y que se abre, desde ahí, a la historia (en lugar de apartarse de ella).” (p. 5). Por eso su relato comienza rastreando los elementos que permitan encontrar ya en Husserl una contribución a la hermenéutica. Por el contrario, la interpretación dada por Ricœur del mismo proceso se inicia mucho antes de Husserl, con las técnicas exegéticas y su transformación en corriente filosófica durante el Romanticismo, y el problema entonces será describir el cruce entre esta filosofía hermenéutica ya constituida con la fenomenología husserliana en Heidegger y la nueva filosofía que de ahí surge.

Es interesante también notar que en su *Introducción a la hermenéutica filosófica* Grondin ofrece justamente el punto de vista contrario. Ahora sí atento al origen y desarrollo de la filosofía hermenéutica anterior a la fenomenología, lo que ahora desaparece es la referencia a Husserl. De Dilthey salta a la búsqueda de “la hermenéutica propiamente dicha de Heidegger”, que Grondin localiza en los cursos impartidos con anterioridad a *Ser y Tiempo* (p. 137-155). De esta forma, lo que invisibiliza es el otro lado de la nueva *especie* filosófica: el fenomenológico.

Finalmente, también es interesante notar aquí el cambio de valoración que hace Grondin de la aportación de la obra de Ricœur a la historia de la hermenéutica. En la *Introducción a la hermenéutica filosófica*, publicada en 1991, Ricœur es una figura sorprendentemente inexistente en una historia de la hermenéutica hecha por uno de sus mayores especialistas. Gadamer es el protagonista en exclusiva de la hermenéutica posterior a la Segunda Guerra Mundial. Ricœur es apenas mencionado de pasada al hilo de la polémica entre Gadamer y Habermas sobre hermenéutica y crítica de las ideologías (p. 188). Mientras que Gadamer es puesto a dialogar con Betti, Habermas y Derrida, la referencia más extensa a Ricœur es el listado de sus publicaciones en la bibliografía. En *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, de 1993, atribuye ya un papel a Ricœur, pero limitado a una función apologética contra el psicoanálisis y la semiótica. En este sentido, se entiende el reproche hecho por F. Dosse a Grondin en su *P. Ricœur. Le sens d'une vie*, publicada en 1997, a quien acusa de no haber hecho justicia a la originalidad de su aportación a la hermenéutica (pp. 341-2). En este momento, dice Dosse, Grondin “no atribuye a Ricœur más que una plaza marginal en el campo de la hermenéutica contemporánea en la medida en que, a sus ojos, no ha desarrollado una hermenéutica sistemática”. Sin embargo, en *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, de 2003, esta falta de atención ya ha sido corregida. Aunque sigue sin merecer un estudio específico dentro de una historia que siempre parece concluir en Gadamer, Ricœur es elevado ya al mismo rango que Heidegger y Gadamer como responsables de este “giro hermenéutico” (pp. 84-102) y, de hecho, se interesa por comparar las obras de Gadamer y Ricœur, considerándolos ya como dos versiones de este mismo “giro hermenéutico de la fenomenología” (pp. 84-102). El reconocimiento de la importancia de su obra llena ya todas las páginas de su *Paul Ricœur*, de 2013. En cualquier caso, quizás tenga razón Grondin cuando justifica su falta de atención inicial como consecuencia de la difícil textura de la propia obra de Ricœur: “yo le reprocho –dice Grondin– que ha hecho difícil hacerse cargo de su propia contribución” (F. Dosse, op. cit., p. 342).

6. El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

Aunque la idea de un “injerto” del problema de la hermenéutica sobre el método fenomenológico es introducida ya en el artículo “Existencia y hermenéutica”, de 1968, el relato de este proceso es desarrollado con detalle en tres artículos de madurez publicados en 1975, englobados significativamente bajo el título “Para una fenomenología hermenéutica” en la primera parte del grupo de artículos incluidos en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, publicado en 1986. Estos artículos mantienen una unidad temática con cuestiones abiertas en algunos de los artículos recopilados en 1969 en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, especialmente los agrupados en las secciones I y III “Hermenéutica y estructuralismo” y “Hermenéutica y fenomenología”. Además, constituyen una reelaboración del *Curso sobre la hermenéutica*, impartido por Ricœur en la Universidad de Lovaina en 1971-72, que constituye el intento de exposición más sistemático de su concepción de la hermenéutica pero que, sintomáticamente, no fue publicado por Ricœur. Su segunda parte, “La teoría de la interpretación: problemas de fundamentación” está dedicada a la reconstrucción de la historia de la hermenéutica, y su contenido reelaborado es publicado en la forma dispersa de artículos que finalmente son reagrupados en *Del texto a la acción*. Es la versión ofrecida en artículos *publicados* la que vamos a tomar como hilo conductor¹²⁰. En ellos introduce Ricœur nuevos ingredientes para situarse a sí mismo con respecto a su propia tradición de pensamiento¹²¹, y a partir de la cual define lo que él hace como una fenomenología hermenéutica que, “sin olvidar a Husserl”, permita “seguir filosofando con y después” de Heidegger y Gadamer¹²². Es esta última parte del poema de la historia de la filosofía de Ricœur la que hemos de recomponer ahora.

6.1. Las paradójicas aventuras de la hermenéutica

La hermenéutica es esa “teoría general de la interpretación”¹²³ desde la que se realiza una diferente aproximación a la cuestión del sentido. La primera característica importante es que mantiene una *relación privilegiada con el lenguaje*¹²⁴. Esto es así, piensa Ricœur, porque el problema de la hermenéutica brota de una característica inherente a las lenguas naturales: la polisemia. En efecto, las palabras poseen siempre más de un significado cuando se las considera al margen de su uso en un contexto determinado. Por eso, el carácter polisémico de las palabras supone siempre la existencia de un contexto. Este ejerce el indispensable papel selectivo que permite

¹²⁰ Una de las variaciones más significativas entre el *Curso de hermenéutica* y los artículos publicados en *Del texto a la acción*, que manifiestan su carácter más elaborado y acabado, es la decisiva presencia de Gadamer en el segundo.

¹²¹ Préface a TA, p. 7.

¹²² “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en TA, p. 44.

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ *Ibíd.*, pp. 84-5.

determinar el significado apropiado de una palabra en un mensaje determinado dirigido por un locutor determinado a un interlocutor determinado en una situación determinada. La relación entre la polisemia y el contexto implica, efectivamente, una actividad de discernimiento sobre el sentido apropiado de los discursos: la interpretación. Por tanto, la interpretación es ese trabajo de discernimiento del sentido correcto inherente a cualquier discurso que hace posible la extracción del unívoco sentido adecuado a partir de un discurso compuesto con palabras polisémicas. Si hay discurso, hay interpretación, reducción de la multiplicidad de sentidos posibles al sentido correcto en ese contexto. Todo diálogo provoca inmediatamente una actividad de discernimiento. El diálogo es el juego explicativo entre pregunta y respuesta por el que el hablante orienta la mirada del oyente hacia el objeto que pretende mentar a través del lenguaje. No hay diálogo sin el trabajo interpretativo de determinación del objeto del habla por el que se hace posible el reconocimiento de un mensaje unívoco desde el fondo de la polisemia del lenguaje sobre la base de un léxico común.

Sin embargo, el objeto específico de la hermenéutica no es cualquier discurso, sino ese tipo de discurso ya fijado en la escritura. Lo propio de la situación de interlocución, característica del habla viva, es que permite el acercamiento progresivo hacia la comprensión mutua en ese juego de preguntas y respuestas. El privilegio de la escritura procede, por el contrario, de la no-coincidencia entre el sentido del texto y la intención del autor, de lo que llama Ricœur la autonomía semántica del texto, por la cual son separados los “destinos”¹²⁵ del autor y su obra. Es, por lo tanto, la escritura la que exige un trabajo específico de interpretación, como efecto de la ruptura de la situación dialógica que produce la aparición de un nivel ontológico distinto. La teoría de la interpretación adquiere un estatuto específico al reducir su ámbito de investigación al espacio de intercambio de mensajes del texto. El problema específico de la hermenéutica es el resultado de la fijación del discurso en escritura.

El origen de este problema es analizado al comienzo de “Existencia y hermenéutica”¹²⁶. Dentro de los límites de la exégesis, la hermenéutica es redefinida como “la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de los textos”¹²⁷. Hay un problema de interpretación porque la comprensión del texto pone en juego dos ingredientes. De un lado, la intención del autor, lo quiere decir. Del otro, porque la lectura del texto se realiza desde el interior de una tradición, una corriente de pensamiento vivo, una comunidad que introduce ciertos presupuestos y exigencias propios. La relación entre la intención del texto y la tradición del lector reformula el problema de la interpretación.

La cuestión de la exégesis textual es, en este sentido, una cuestión técnica anterior a la filosofía. Hay filosofía hermenéutica porque este problema obliga a realizar una teoría del signo y de la significación. Si un texto puede significar diferentes cosas, entonces es necesario ensanchar el sentido del significado más allá de la cuestión de la

¹²⁵ “Rhétorique, poétique, herméneutique”, en L2, p. 490.

¹²⁶ “Existence et herméneutique”, en CI, p. 7-8.

¹²⁷ “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 84.

polisemia del signo. Porque en la interpretación del texto aparece una distancia, un alejamiento histórico y cultural que debe ser vencido. El sentido del texto se convierte en algo extraño para el lector. Comprender supone entonces incorporar el sentido del texto al horizonte de sentido presente del lector. Por eso, pone en juego el problema general de la comprensión. Ahí comienza la filosofía hermenéutica: cuando se funde el problema de la interpretación con el problema de la comprensión, la cuestión de la exégesis textual con la cuestión de la inteligencia de los signos.

El sentido de esta conexión aparece ya en el *Peri Hermeneias* de Aristóteles, donde todo discurso significativo es tratado como una interpretación: todo “decir algo de algo” supone ya una interpretación de la realidad porque en el enunciado la realidad alcanza, precisamente, significado. Hay ya interpretación porque el enunciado no transfiere, no transparenta la cosa misma, porque la expresión significativa del enunciado captura, ilumina cierto sesgo de la realidad.

El triple origen de la hermenéutica deriva de la disparidad de los textos a los que se aplica. En el momento de su nacimiento, se reduce a un género textual: el del relato bíblico, por el cual la hermenéutica queda ya definida como un discurso de segundo grado sobre las reglas de la interpretación. Esta primera definición es reformulada tras la aparición de la Filología de los textos clásicos, que eleva la exégesis a su auténtico nivel hermenéutico: el de la transferencia en una situación cultural moderna de lo esencial del sentido de un texto perteneciente a otra situación cultural que ha cesado de existir. Esta nueva tarea define la interpretación como una “traducción”¹²⁸ de un sentido perteneciente a un contexto cultural a otro según una regla presupuesta de equivalencia de sentido. Este doble respecto define ya el supuesto común a la exégesis bíblica y a la filológica: que todo texto puede ser descontextualizado, desligándolo de su contexto original y posteriormente recontextualizado en la situación cultural propia del lector sin que su identidad semántica sea esencialmente modificada. La aclaración de esta supuesta *identidad semántica* del texto ha constituido, a partir de este momento, la tarea de la hermenéutica. La *traducción*, el modelo de esta operación precaria de transferencia del sentido.

Finalmente, esta operación es aclarada por una tercera tradición hermenéutica: la jurídica. En efecto, cualquier texto jurídico pone en marcha un procedimiento de interpretación caracterizado por constituir una innovación que al mismo tiempo hace tradición. Al tener que resolver casos concretos nuevos a través de precedentes que no lo preveían, el jurista se ve obligado a llenar esas lagunas de los casos no previstos a través de la ampliación de la propia jurisprudencia. Este tercer origen de la hermenéutica enriquece el concepto de interpretación al mostrar el fenómeno mismo de la “distancia cultural y temporal”, que resulta caracterizado por no ser solamente un “abismo” que debe ser sobrepasado, sino un “medio” que debe ser atravesado. Este concepto es el que define toda interpretación como la reinterpretación constitutiva de una tradición viva.

¹²⁸ “Rhétorique, poétique, herméneutique”, en L2, p. 491.

A partir de este triple origen se comprende genéricamente el problema hermenéutico. No se trata, en efecto, de cualquier situación de interpretación, como la promovida en el diálogo. Se trata de las implicaciones interpretativas propias de la *distancia* temporal abierta por el texto, consecuencia de la ruptura de la situación de interlocución. De la serie de implicaciones derivadas de la segregación del acontecimiento respecto del sentido, que hace aparecer el sentido en el texto como algo autónomo, desligado de la subjetividad que lo ha producido. Esto es lo que define la comprensión como un problema. La idea de distancia no representa solamente un hecho empírico, la constatación de la brecha espacio-temporal entre el momento de producción del texto y el de la ocasión de su lectura, sino un rasgo dialéctico entre *algo otro* y *algo propio*. La comprensión es fundamentalmente esa actividad por la cual el entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión en la medida en que transforma eso *otro* en *propio*. De este modo, la distancia aparece como la contraparte de una nueva dialéctica, junto a la noción de *apropiación*, entendida como ese trabajo de transformación de lo extraño en propio, peculiar de la permanencia a distancia del texto. La lectura es así introducida como el fenómeno central en que es producida la reformulación del problema de la escritura en un problema auténticamente hermenéutico. La exteriorización del sentido del discurso en el texto no representa más que una primera dimensión del mismo, que encuentra su complemento en la reapropiación de ese sentido por un lector. La tarea de la hermenéutica es, precisamente, la de aclarar qué tipo de actividad es esa que tiene como objeto la lucha contra la distancia cultural, por la cual la lectura puede ser interpretada como el *pharmakon*, el *remedio* por el cual el sentido del texto es *rescatado* de entre los signos materiales en que permanece, de su distancia temporal, y colocado en una nueva proximidad, una proximidad que suprime y a la vez preserva esa distancia, promoviendo la inclusión de la alteridad dentro del espacio de lo propio, que, por lo demás, define nuestra propia estructura ontológica. Esta dialéctica entre distanciamiento y pertenencia es lo que define la interpretación como el intento de “hacer productivas”¹²⁹ la separación del sentido, estableciendo el espacio general de sentido de las dialécticas anteriores (entre acontecimiento-sentido y sentido-referencia) a través del desplazamiento de la cuestión del sentido hacia un lugar más fundamental, el de la propia relación entre escritura y lectura en la estructura general de la comprensión. Es este el marco genérico del tratamiento filosófico de la hermenéutica.

En el artículo “La tarea de la hermenéutica: Viniendo desde Schleiermacher y Dilthey”¹³⁰, compone Ricœur su especie de *breve historia de la filosofía hermenéutica*¹³¹. Esta historia “no es neutra”¹³². Incorpora sus propias preocupaciones

¹²⁹ IT, p. 44.

¹³⁰ “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, pp. 83-111.

¹³¹ Esta breve historia de la hermenéutica debería ser leída en paralelo a esa otra compuesta por Gadamer en los “Preliminares históricos” (primera parte de la II Parte de *Verdad y Método*, p. 225-330) con una intención muy semejante a la de Ricœur. Su exposición es mucho más extensa y matizada, y juega una posición central en la lógica de *Verdad y Método* (el de poema gadameriano de la historia de la filosofía que prepara su propia elaboración de los fundamentos de la teoría hermenéutica), a diferencia de la exposición hecha por Ricœur en esos artículos, más esquemática, y que ocupan una posición más bien descentrada, periférica respecto de sus obras principales, lo que invisibiliza su función vertebradora de su

teóricas previas. Es simple y esquemática ya que está reducida a un hilo lógico muy elemental con el que pretende aislar la esencia del cruce de la hermenéutica con la fenomenología. Comienza con Schleiermacher. Y lo hace, sostiene Ricœur, obedeciendo a dos tendencias. De un lado, describe un primer *movimiento de desregionalización* que, desde Schleiermacher hasta Dilthey, empuja desde las diferentes hermenéuticas regionales hacia la elaboración filosófica de una teoría hermenéutica general. Del otro, un segundo *movimiento de radicalización* que, desde Dilthey hasta Heidegger, empuja a la hermenéutica desde las preocupaciones propiamente epistemológicas hacia una preocupación ontológica¹³³.

Antes de Schleiermacher, como veíamos, la hermenéutica se encuentra dividida en dos grandes ramas: la filología de los textos clásicos, principalmente grecolatinos, y la exégesis bíblica. La reflexión sobre la interpretación se encuentra determinada tanto por la particularidad de los textos como de las reglas en las que se dispersa el arte de comprender. Schleiermacher inicia el primer movimiento de desregionalización al elevar la reflexión, por primera vez, desde las aplicaciones particulares, tanto respecto de los textos como de las reglas y recetas en que se encuentra disperso el arte de comprender, a las operaciones comunes implicadas en cualquier interpretación textual. La hermenéutica nace con la pretensión de convertirse en una *Kunstlehre*, una doctrina del arte de interpretar. Y lo hace, piensa Ricœur, desde un doble horizonte: kantiano y romántico. De un lado, la filosofía crítica, “el horizonte filosófico más próximo a la hermenéutica”¹³⁴, presenta el clima propicio para una filosofía que pretende remitir las reglas de la interpretación a la operación central que se encuentra implicada en la diversidad de textos y de cosas dichas en los textos. Schleiermacher realiza en el orden de la exégesis y la filología una especie de giro copernicano semejante al operado por Kant en el orden de la filosofía de la naturaleza. Cuando, ya con Herder, y especialmente con Dilthey, estas ciencias exegéticas y filológicas se acercan al territorio de las ciencias históricas, la hermenéutica servirá además para dar una respuesta global a la gran laguna del kantismo, el vacío existente entre la física y la ética. Pero llenar esta laguna implica transformar la concepción kantiana del sujeto, reducido ahora a la condición de un espíritu impersonal que contiene las condiciones de posibilidad de los juicios universales. Para completar el kantismo la hermenéutica necesitaba incorporar la filosofía romántica, donde el espíritu es vivificado como el inconsciente creador que trabaja a través del genio. El programa hermenéutico de

proyecto de ontología hermenéutica. Es indudable que Ricœur tiene presente la pequeña historia gadameriana de la hermenéutica (que tan bien conoce, entre otras cosas, por haberse ocupado de la edición en lengua francesa de *Verdad y Método*, dedicando para ello el verano de 1973 (Véase F. Dosse, op. cit., p. 331-33)) cuando compone la suya y que, de hecho, Gadamer se convierte en su interlocutor preferente, al que se refiere en sucesivas notas al pie, y de quien toma prestadas varias ideas centrales, como la de “radicalización ontológica” (Gadamer, H.G., op. cit., p. 328). Sin embargo, las notables diferencias en la versión de la historia ilustran las diferentes preocupaciones y referentes que se encuentran a la base de sus proyectos de hermenéutica y que manifiestan sus diferentes concepciones.

¹³² “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 84.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 86.

Schleiermacher se encuentra así instalado en esta doble filiación: kantiana, por su pretensión de elaborar las reglas universales de la comprensión, y romántica, por su concepción del sujeto. Y de ella nacen también los dos grandes propósitos que dirigen el trabajo de interpretación de textos: el de luchar contra el malentendido (precisamente porque hay hermenéutica allí donde hay malentendidos), y el de llegar a comprender al autor tan bien e incluso mejor de lo que él mismo se comprende.

Sin embargo, sostiene Ricœur, en la elaboración de este programa se encierra una aporía que, desplazada y elevada progresivamente, atraviesa toda la historia de la hermenéutica. En efecto, Schleiermacher deja inacabada su *Hermenéutica*, dispersa en una serie de notas en las que se anticipa la existencia de una “aporía central de la hermenéutica”¹³⁵ entre la objetividad de la obra y la subjetividad del autor. Este hecho desmiente la presentación habitual de Schleiermacher como defensor de una hermenéutica de corte exclusivamente psicológico, derivada del desconocimiento de las notas anteriores a 1804. En estas versiones iniciales, Schleiermacher afirma la existencia de dos formas de interpretación: una *gramatical* y otra *técnica*. Dos formas igualmente legítimas pero excluyentes, hasta el punto de requerir talentos interpretativos diferentes. La gramatical se apoya en la objetividad de los rasgos del discurso comunes a una cultura para comprender una expresión. La técnica es el tipo de interpretación psicológica dirigida a la captación de la singularidad del mensaje del escritor. El problema es que ambas formas de interpretación no pueden practicarse al mismo tiempo. Cuando se atiende a la lengua común se olvida al escritor, y cuando se comprende al autor singular se olvida la objetividad de la lengua. La interpretación gramatical es *objetiva* y *negativa* porque atiende a los rasgos lingüísticos desatendiendo al escritor, y por eso indica solamente los límites de la comprensión. Solo en la interpretación técnica se cumple el proyecto de hermenéutica. Olvidándose de la lengua, se dirige a la captura de la subjetividad de quien habla: por eso es *positiva*, porque realiza enteramente la tarea de la interpretación al captar el acto de creación de pensamiento de un individuo que se materializa en su discurso.

En la versión final de hermenéutica, Schleiermacher trata de unificar ambos tipos al señalar, como término de la comprensión del discurso, un nivel *adivinatorio*, consistente en la captación intuitiva final de la subjetividad del autor con el que parece zanjarse la aporía decantándose por el elemento psicológico. Y, sin embargo, la aporía reaparece al complementar este nivel adivinatorio con otro *comparativo*, dado que esa intuición no puede consistir en una inmediata afinidad entre dos individualidades, sino que debe proceder de un trabajo previo de comparación y contraste que nos devuelve de la subjetividad del autor a la objetividad del texto.

De esta forma, junto a la elaboración de una hermenéutica general, el legado de Schleiermacher es también, piensa Ricœur, la inserción de esta aporía en el interior de la interpretación. La reflexión hermenéutica se instala aún más en ella, piensa, cuando Dilthey amplía su ámbito de trabajo al incluir el problema de la interpretación de los

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 89.

textos en el campo más extenso del conocimiento histórico, aumentando así el grado de universalidad del problema de la comprensión. Al ligar hermenéutica e historia, el texto a interpretar es ahora la propia vida humana. La historia es su expresión, el documento donde se recogen sus manifestaciones. Y el objeto fundamental de la interpretación es el encadenamiento histórico. Antes de la pregunta por la comprensión de un texto del pasado aparece la cuestión sobre la comprensión del encadenamiento histórico, porque con anterioridad a la coherencia del texto es necesario pensar la subyacente coherencia de la propia historia, forma suprema de expresión de la vida.

Esta ampliación de la hermenéutica se produce en un contexto determinado por dos acontecimientos culturales. De un lado, el desarrollo de la historiografía, que se constituye durante el siglo XIX en una disciplina que aspira a gozar de un estatuto de cientificidad pleno. De otro, el ascenso de la filosofía positivista, que introduce el dogma por el que el tipo de explicación empírica propia de las ciencias naturales se convierte en modelo de toda forma de inteligibilidad. En este contexto, Dilthey encuentra su posición entre el rechazo del hegelianismo y la defensa del conocimiento experimental, buscando un estatuto de cientificidad propio al conocimiento histórico comparable al de las ciencias naturales. Solo como respuesta a la exigencia positivista puede entenderse su reflexión sobre la metodología específica de las ciencias del espíritu tan autorizado como el de las naturales y, como consecuencia, la elaboración del problema hermenéutico en términos epistemológicos.

La pregunta por la posibilidad de las ciencias del espíritu es resuelta por Dilthey mediante la introducción de la decisiva oposición, tanto en el interior de su obra como en la posterior evolución de la hermenéutica, entre *explicar* y *comprender*. Con ella divide el ámbito del conocimiento en dos esferas: los fenómenos naturales admiten una forma de inteligibilidad que es la explicación, mientras que la forma de cientificidad específica de los fenómenos humanos es la comprensión, lo que arroja inmediatamente a la hermenéutica del lado de la intuición psicológica. Todas las ciencias del espíritu, y por tanto toda forma de saber sobre el hombre en cuanto realidad histórica, acaban dependiendo de la capacidad de transportarse a la interioridad del otro. Mientras que la coseidad de las cosas se le escapa, y eso determina la forma externa y distante de conocimiento de las ciencias naturales, el hombre conoce al hombre. Cualquier hombre guarda con cualquier otro una intimidad que le convierte en una realidad permeable, por muy extraño que sea. La interioridad de su existencia se manifiesta a los otros a través de signos que, de ser comprendidos, permiten comprenderle a él mismo. Esta diferencia introduce el estatuto específico de las ciencias humanas. En ella se juega la diferencia, invisible para el positivismo, entre lo físico y lo psíquico, y por ello su legitimidad.

El papel central de la psicología, piensa Ricœur, tiene que ver con el rechazo de la concepción hegeliana del espíritu en el ambiente neokantiano. El espíritu del hombre se manifiesta, sin duda, en la diversidad de productos culturales del arte, la filosofía, la religión, las instituciones sociales y políticas, que pueden ser interpretados y comprendidos. Sin embargo, el “espíritu” debe ser concebido como algo estrictamente individual. Y por eso requiere de la psicología, una ciencia atenta a la acción del

individuo en la sociedad y la historia. El hombre que debe ser comprendido es una voluntad individual libre. Es ahí donde debe buscarse la conexión interna, el encadenamiento por el que se deja penetrar, en la medida en que esa interioridad se exterioriza en formas objetivas estables, adquiriendo una materialidad cultural que puede ser descifrada. Es posible un conocimiento histórico, la vida, que es fluida e inestable, puede ser atrapada mediante conceptos precisamente porque se encarna en estructuras estables. Es aquí, finalmente, donde Dilthey encuentra apoyo en la manera como Husserl elabora la noción de significación para atribuir un estatuto riguroso a este concepto central de encadenamiento histórico. Si la conciencia es intencional, esto es, se encuentra volcada hacia un sentido que puede ser identificado, entonces quizás el psiquismo mismo no pueda ser inmediatamente captado, pero sí el idéntico objeto intencional hacia el que se encuentra volcada. A partir de ahí, las ciencias del espíritu alcanzan validez, expulsando cualquier amenaza de arbitrariedad o subjetivismo. La tarea de la hermenéutica consiste en *reproducir* el conjunto estructurado del encadenamiento en el que la fluidez de la vida se ha fijado. Aunque la vida no se deje captar inmediatamente, puede ser reconstruida e interpretada en los signos en los que se objetiva, y para ello las ciencias del espíritu cuentan con un conjunto de reglas específicas en función de la naturaleza del objeto en el que se halla impregnado el espíritu humano. Ahí adquiere la hermenéutica su rigor científico.

De esta forma, Dilthey se opone al efecto irracionalista del vitalismo de la época. En efecto, la vida es un dinamismo creador, pero este no puede ser captado por sí mismo. Es necesario el trabajo de la interpretación de los signos y las obras en los que se expresa. Esta regla no alcanza solo al conocimiento de los otros, sino de sí mismo. Yo me comprendo a mí mismo a través de los signos que ofrezco de ella, y que me son devueltos por los otros. La comprensión de la vida solo acontece de esta forma mediata, a través del rodeo de la interpretación, del desciframiento de las objetivaciones en que la vida se estructura. De esta forma, la vida es un dinamismo creador que se estructura a sí mismo.

Esto permite al último Dilthey acabar de generalizar el concepto de hermenéutica. La vida estructurándose a sí misma es la historia universal, y el trabajo de la hermenéutica buscando comprender al hombre requiere el inmenso rodeo a través de todas las sedimentaciones acumuladas vida tras vida, en el que ha de ser reconstruido todo lo que ha sido significado para el conjunto de los hombres.

Tres elementos son destacados por Ricœur en esta transformación de la hermenéutica desde Schleiermacher a Dilthey. En primer lugar, sin duda, Dilthey completa el primer trayecto, bajo el signo de la revolución copernicana, de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general iniciado por Schleiermacher. La desregionalización se cumple con la ampliación del ámbito de la interpretación desde los textos hasta el conjunto de manifestaciones de la vida humana en la historia universal. Ahora bien, en segundo lugar, Dilthey conserva el sesgo psicológico de la hermenéutica de Schleiermacher. El acto de la comprensión sigue siendo entendido como la captación del psiquismo de otro. Y por eso la aporía nacida en Schleiermacher

entre la objetividad del texto y la subjetividad del autor se enquistaba aún más. Por un lado, pretende gozar de un estatuto de cientificidad propio en virtud de la objetividad de las reglas de interpretación de las objetivaciones de la vida. Sin embargo, de otro lado, acaba encontrando su fundamento en la psicología, puesto que el momento final de la interpretación, la comprensión de las producciones culturales, concluye en la captación del espíritu del productor. El problema hermenéutico es subordinado al problema psicológico del conocimiento del otro. Por eso, piensa Ricœur, la cuestión de la objetividad es en Dilthey un problema al mismo tiempo “ineluctable” e “irresoluble”¹³⁶, atrapado entre el anhelo de objetividad y el subjetivismo de la comprensión. La aporía se radicaliza porque el momento de la comprensión del texto es instalado bajo la ley de la comprensión del otro que en él se expresa, porque la intención última de la hermenéutica es comprender “no *lo que* dice un texto, sino a *aquel que* en él se expresa”¹³⁷. El objeto de la comprensión es extraído del texto e instalado completamente en el sujeto que en él se expresa. En el fondo de este gesto se encierra un irresoluble conflicto entre el profundo irracionalismo de las filosofías de la vida y una filosofía del sentido deudora de la filosofía del espíritu objetivo hegeliana. Hasta el punto de que, al final, parece que solo la reinterpretación de la vida en los términos del espíritu hegeliano mantiene el equilibrio entre la potencia de la vida de sobrepasarse en sus objetivaciones y su captación a través del rodeo de la interpretación. Esta exégesis de la vida por sí misma acaba pareciéndose demasiado al hegeliano espíritu captándose a sí mismo.

Finalmente, en tercer lugar, la obra de Dilthey no solo perfecciona la metodología de las ciencias naturales, sino que alcanza a introducir un nuevo postulado fundamental: las ciencias del espíritu pueden rivalizar con las ciencias de la naturaleza gracias a las armas de una metodología propia. Frente a la explicación que las ciencias naturales ofrecen, la hermenéutica proporciona a las ciencias humanas un método seguro para comprender, a través de la interpretación de sus producciones, las intenciones que han dirigido las vidas de los hombres. Ahora bien, esta tesis fuerte acaba reduciendo la hermenéutica diltheyana a una variante de teoría del conocimiento de estilo neokantiano. Acaba implantando el problema de la hermenéutica dentro de los límites de la discusión sobre la metodología de las ciencias sociales.

Al basar el trabajo interpretativo en una actividad psicológica, Dilthey acaba tensando al máximo la aporía central de Schleiermacher. El problema de la objetividad de la comprensión es irresoluble desde una teoría hermenéutica que somete la comprensión del texto a una ley de orden psicológico: la de la comprensión del otro que se expresa a través del texto. Y su consecuencia es una doble quiebra: tanto epistemológica (al separar el conocimiento en dos formas opuestas) como ontológica (al distinguir dos esferas de realidad). La superación de esta doble quiebra es la tarea de las siguientes elaboraciones de la hermenéutica.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 94.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 95.

6.2. Heidegger y el cambio de dirección del pensamiento de Ricœur: la extracción del proyecto de ontología hermenéutica del yo soy de la Analítica del Dasein.

Heidegger impulsa la hermenéutica en una nueva dirección al emplazar los problemas epistemológicos bajo una preliminar cuestión ontológica. El inicio de esta segunda navegación de la hermenéutica nace de su injerto en la fenomenología como resultado de una aproximación a la cuestión de la interpretación y comprensión desde una pregunta que ya no se interesa ni por extraer un sistema de reglas de la interpretación en general ni por resolver la cuestión de su estatuto metodológico, sino por el modo de ser de ese ente cuya existencia consiste en comprender. De esta forma, desplaza la cuestión diltheyana del método por una *ontología preliminar*.

Detengámonos en este momento decisivo, en primer lugar, antes de examinar la forma como Heidegger altera la historia de la hermenéutica. ¿Qué ontología preliminar es esta, y qué influencia ejerce sobre la obra de Ricœur? En 1968, veintidós años antes de la publicación de *Sí mismo como otro* y varios antes de la redacción de la serie de artículos dedicados a componer esta historia de la hermenéutica con la que Ricœur pretende perfilar su propio proyecto filosófico en *Del texto a la acción*, escribe Ricœur el breve y decisivo artículo programático “Heidegger y la cuestión del sujeto”¹³⁸, recogido en *El conflicto de las interpretaciones*. En él formula expresamente el proyecto de una *ontología hermenéutica del yo “soy”* que fija la cuestión del *Cogito* y su reelaboración de la figura de la subjetividad como *sí mismo* como la intención esencial de su propio pensar. Y lo hace a través de la lectura de *Ser y tiempo*, extrayendo la *ontología hermenéutica de la comprensión* que encuentra preparada en la *Analítica del Dasein* y que Ricœur hace suya.

Ciertamente este proyecto comienza a esbozarse a partir de “Existencia y hermenéutica”, de 1965. Sin embargo, aquí todavía el programa se encuentra demasiado penetrado por la problemática del conflicto de las interpretaciones y la poderosa presencia del psicoanálisis freudiano, de las que se encuentra liberado el artículo dedicado a Heidegger. Por eso este tiene un papel decisivo en la evolución del pensamiento de Ricœur: constituye el momento liminar de crisis y ruptura entre el conjunto de sus obras mayores orientadas por el programa de Filosofía de la voluntad y la serie de obras que ahora se inician y que culminan en el último estudio de *Sí mismo como otro*.

De hecho, la problemática del Prólogo a *Sí mismo como otro* es exactamente la misma, reformulada en términos más depurados, que la problemática del artículo: reflexionar sobre “el alcance de la conocida crítica de la relación sujeto-objeto, que subtiende la negación de la prioridad del *Cogito*”¹³⁹, y que “implica mucho más que un simple rechazo de toda noción del *ego* o del *Sí*, como si estas palabras estuvieran desnudas de toda significación o como si estas nociones estuvieran necesariamente infectadas por el fundamental desconocimiento que gobierna las filosofías engendradas

¹³⁸ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, pp. 222-232.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 222.

por el *Cogito* cartesiano”¹⁴⁰. Por eso la referencia explícita a Heidegger –como a Husserl– se hace innecesaria en él. Son los dos grandes ausentes no porque sean irrelevantes, sino porque han pasado a ser los supuestos indispensables sin los cuales el propio relato del Prólogo, el propio pensamiento de Ricœur, se hace incomprensible.

Obviamente, ninguna ruptura es absoluta. Hay continuidades. La cuestión del sujeto es, como veremos, previa. El acceso a la hermenéutica es, como veremos, previo. El colapso del proyecto de Filosofía de la voluntad contiene la condición del programa de una filosofía hermenéutica de sí mismo. Pero la ruptura existe, y debe ser valorada si se quiere interpretar adecuadamente su pensamiento. Hay una nueva propuesta teórica que extingue la problemática de los trabajos anteriores. Hay igualmente un cambio en los interlocutores del diálogo. Heidegger, a quien Ricœur ha leído desde muy pronto¹⁴¹, no había jugado hasta ahora ningún papel relevante en su pensamiento. Ahora pasa a convertirse en la referencia decisiva, en la medida de su propia filosofía: Ricœur va a definir su propio programa a partir de la apropiación de la ontología hermenéutica de la comprensión que Ricœur libera en su interpretación de *Ser y Tiempo*. Su pensamiento encuentra su intención definitiva a partir esta interpretación de Heidegger. En él encuentra la reflexión sobre el sujeto, iniciada por Ricœur desde su primer trabajo, su definitivo acomodo: planteada desde la cuestión de la crisis del *Cogito*, y orientada hacia la elaboración de la figura del *sí mismo*. En este sentido, afirma: “la fuerza de la ontología puesta en práctica por Heidegger pone el fundamento de lo que yo llamaría una *hermenéutica del “yo soy”*, la cual a la vez procede de la refutación del *Cogito* concebido como simple principio epistemológico y señala un lecho de ser que, por así decir, hay que colocar bajo el *Cogito*”¹⁴².

En este artículo coinciden así estos tres momentos decisivos: la apropiación de Heidegger, el injerto de la hermenéutica en la fenomenología y el alumbramiento de la problemática del *Cogito*. De hecho, representa una especie de salto atrás con respecto a las obras mayores anteriores. Las problemáticas de la *Filosofía de la voluntad* y del *Conflicto de las interpretaciones* desaparecen para dejar sitio a una *nueva vía* con la que dar respuesta a la originaria problemática husserliana descrita en los primeros artículos dedicados a la fenomenología. Es en Heidegger donde encuentra disponible el *punto de partida kantiano de la fenomenología* que en esos artículos andaba buscando, donde se entrecruzan la cuestión del injerto de la hermenéutica en la fenomenología y el proyecto de una hermenéutica del *yo soy*.

La apropiación de Heidegger se detiene en tres momentos: la Introducción a *Ser y Tiempo*, el artículo “La época de la imagen del mundo”, los párrafos 9, 12 y 25 de *Ser y tiempo* y, finalmente, la cuestión de la *Kehre* y el 2º Heidegger. Es interesante notar que, a diferencia de la lectura de Heidegger hecha por Gadamer en la parte de *Verdad y Método* dedicada a recomponer la historia de la hermenéutica, atenta a

¹⁴⁰ Ibíd.

¹⁴¹ Ricœur comienza a estudiar *Ser y Tiempo* durante los cuatro años anteriores a la 2ª Guerra Mundial, mientras profundiza en su estudio de la obra de Husserl. Cfr. RF, p. 20.

¹⁴² “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 222.

recuperar el rastro del giro fenomenológico de la hermenéutica en las obras de los años veinte en las que Heidegger se aleja de Husserl en dirección a una fenomenología hermenéutica entendida como hermenéutica de la facticidad, y que es el lugar donde quizás con mayor propiedad puede hablarse de hermenéutica heideggeriana y localizarse el cruce entre hermenéutica y fenomenología¹⁴³, Ricœur se dirige directamente a la lectura de *Ser y Tiempo*: es ahí donde encuentra ya preparado “el fundamento”¹⁴⁴ de su propio proyecto de *hermenéutica del yo soy*.

En el §2¹⁴⁵, donde se cruzan la pregunta por el ser y la emergencia del *Dasein*, halla Ricœur el entierro de la figura del *Cogito* y la emergencia de la figura del *Sí*, restituye su perdida dimensión ontológica. La primera frase de *Ser y Tiempo*, “la cuestión del ser ha caído en el olvido”, anuncia una filosofía que desplaza su interés por el *Cogito* como primera verdad hacia la primacía de la pregunta por el ser. Pero lo decisivo es la estructura de la pregunta, objeto del §2, porque en ella se encuentra el momento de abandono del continente cartesiano. La prioridad de la pregunta como tal determina la forma de tratar el olvido de la cuestión del ser. Lo olvidado es la pregunta, no el ser. Por eso la atención se dirige no tanto al objeto interrogado –el ser– como al sujeto que ha olvidado interrogarse por ese objeto. El análisis apunta inmediatamente hacia el *Sí* que se mantiene a espaldas de la cuestión como responsable de su olvido. De la estructura de la pregunta, piensa Ricœur, se siguen dos consecuencias decisivas¹⁴⁶. De un lado, la pregunta como tal niega la prioridad de la posición del sujeto. Como la estructura de la cuestión no se encuentra determinada por un modelo preliminar de certeza, por una exigencia de fundamentación del conocimiento, el sujeto que en ella está implicado pasa a un papel secundario. La primacía cae del lado de lo cuestionado, lo que importa no es el sujeto sino la cosa preguntada, que guía la investigación. Pero también, en segundo lugar, la estructura de la pregunta pone al descubierto una posibilidad diferente de sujeto derivada del modo como el yo aparece en el interior de la pregunta.

A partir de aquí, *Ser y Tiempo* comienza a ser interpretado por Ricœur como “la posibilidad de nueva filosofía del *ego*”¹⁴⁷ en la que enraizar su ontología hermenéutica del yo soy. Esta filosofía aparece implicada en el interior de la primordial cuestión del olvido de la pregunta por el ser y pone en juego, contra el sujeto cartesiano, un otro “*ego* auténtico”¹⁴⁸: el *Dasein*. Este *ego* reúne dos notas: primero, no es una subjetividad epistemológica, sino la subjetividad que cuestiona; segundo, no es puesto como el centro de la investigación, cuyo asunto efectivo es la olvidada pregunta por el ser y la significación del mismo que, precisamente, ella debe restaurar. El *ego* descubierto en el análisis de la pregunta por el ser se encuentra liberado de la dimensión epistemológica

¹⁴³ Cfr. Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, pp. 318-330.

¹⁴⁴ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 222.

¹⁴⁵ Cfr. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, §2, “La estructura formal de la pregunta por el ser”, pp. 28-31. Todas las citas a esta obra hacen referencia a la versión de J.E. Rivera, editada por Trotta.

¹⁴⁶ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 224.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 224.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

del *Cogito*. No es puesto como cierto de sí mismo, sino como un ente para el cual hay cuestión del ser. No es un *yo pienso*, sino un *yo soy*. No es ya el fundamento incondicionado de toda certeza, sino ese ente que, de modo reflejo, resulta implicado por la pregunta por el ser. En esta implicación se determina su estatuto ontológico. Es la pregunta la que descubre su auténtico modo de ser, de tal forma que la posición del *ser* como asunto de una pregunta incluye como su reverso la posición del específico modo de ser del sujeto implicado en ella. La figura del *ego* que emerge al preguntarse qué significa preguntar por el ser es ese peculiar ente que yo soy y que está determinado por esa posibilidad de ser que es el preguntar.

La validez de la figura heideggeriana del *Dasein* no depende de ninguna refutación del *Cogito*¹⁴⁹ cartesiano. Su carácter incondicionado lo hace irresistible a cualquier ataque argumentativo. Su destitución deriva de la *primacía de la pregunta* que origina el *Dasein*. *Dasein* y *Cogito* pueden ser medidos y contrapuestos solo desde la escala de la pregunta a partir de la cual son elaborados. Y, a esta escala, la incondicionalidad ontológica de la pregunta por el ser es de un rango mayor que la pregunta epistemológica por el fundamento. La forma de subjetividad del *Dasein* recibe de esta incondicionalidad su primacía: una *prioridad óptica* nacida del entrecruzamiento de la posición de este ente con la *prioridad ontológica* de la propia pregunta por el ser: *el Dasein es*, en efecto, *ontológico*¹⁵⁰. La estructura de la pregunta por el ser disuelve la ambición de fundamento último y su implícito modelo de certeza, en el que se asentaba la mecánica de la duda de la que resulta el *Cogito*. Su dimensión epistemológica es negada antes de empezar a funcionar porque introduce un problema anterior a la exigencia, primaria en la reflexión cartesiana, de hallar un fundamento capaz de garantizar el conocimiento. El *ego auténtico* que el análisis heideggeriano hace posible nace de la peculiaridad de la pregunta por el ser de proyectarse al mismo tiempo hacia delante, en dirección del objeto de la investigación, y hacia atrás, en dirección hacia el ente que la sostiene. Esta “referencia retrospectiva o anticipativa”¹⁵¹ de lo preguntado – el ser – al preguntar como modo de ser de un ente que pregunta, no sólo protege el argumento de la amenaza de caer en un círculo vicioso, sino que además determina la condición ontológica del modo de ser del *Dasein* y, como consecuencia, su primacía. Y por ello, en esta circularidad entre estructura ontológica y estructura óptica encuentra Ricœur “el origen de una nueva filosofía del sujeto”¹⁵².

El §6 es la segunda parada¹⁵³. Ricœur interpreta el papel jugado por el rechazo del *Cogito* en la destrucción de la historia de la ontología que convierte la cuestión del *Cogito* en el origen mismo de *Ser y Tiempo*. En efecto, afirma Ricœur, “la destrucción del *Cogito*, unida a la destrucción de la edad a la cual pertenece, es la condición de una

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 227.

¹⁵⁰ En efecto, “la peculiaridad óptica del *Dasein* –dice Heidegger– consiste en que el *Dasein es ontológico*” (*Ser y Tiempo*, p. 35).

¹⁵¹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 31.

¹⁵² “Heidegger et la question du sujet”, en *CI*, p. 225.

¹⁵³ Cfr. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, §6, “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, p. 43-50.

justa repetición de la cuestión del *ego*”¹⁵⁴. Ahí Heidegger atribuye a la exigencia de certeza absoluta, subyacente al *Cogito* cartesiano, el origen del olvido del ser. Y por eso lo que Heidegger critica del análisis cartesiano del *Cogito sum* es que realiza una *omisión esencial* cuyo efecto es “el injerto de un prejuicio fatal” que ha obstaculizado sistemáticamente la conexión del problema del ser con la cuestión del tiempo: “la omisión de una ontología del *Dasein*”¹⁵⁵. La voluntad de fundamento que impulsa el *Cogito* “deja indeterminado el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido de ser del «sum»*”¹⁵⁶. Porque le basta con su carácter de certeza absoluta, Descartes omite la pregunta por el sentido del ser de del *ego*.

Para aclarar el sentido de la crítica heideggeriana del *Cogito* cartesiano, Ricœur, en el tercer momento de su apropiación, se dirige al artículo *La época de la imagen del mundo*¹⁵⁷. Su exposición es extremadamente apretada. El punto de partida es la tesis de que “el *Cogito* no es un enunciado inocente; que pertenece a una edad de la metafísica para la cual la verdad es la verdad de los entes y que, en cuanto tal, constituye el olvido del ser”¹⁵⁸. Heidegger suprime así la incondicionalidad del *Cogito* al mostrar la instancia teórica previa en la que reposa. La metafísica es “una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad”¹⁵⁹ por la que el mundo es fundado, que domina la totalidad de los fenómenos de una época y sobre la cual se asienta el modo de habérselas con lo que hay.

El fundamento metafísico de la época del *Cogito* es, claro está, la ciencia moderna. En primer lugar, ciencia es *investigación*, y eso implica la *objetivación* de lo ente: es un modo de comprensión que transforma lo ente en algo *disponible*, porque parte de la voluntad de asegurar el sector de objetos investigado. Lo ente aparece tras la posición de las condiciones que garantizan el rigor y seguridad de lo conocido de lo ente: su *objetividad*. Ahora bien, este concepto sólo expresa la fijación de la variabilidad de la multiplicidad de lo ente. Lo conocido es la ley, y la ley contiene el conjunto de reglas que permiten la reproducción indefinida de un efecto producido como consecuencia de la sujeción de lo ente a una determinada serie de condiciones variables. Por eso el resultado es una objetivación de lo ente: como algo que permanece enfrente de nosotros (*vor-Stellung*), disponible a cualquier nuevo cálculo anticipatorio, y, por eso mismo, asegurado como cierto.

En este cruce entre los conceptos de *certeza* y *representación* emerge el *Cogito*. La metafísica cartesiana es la primera ocasión en la que “lo ente es definido como la objetividad de una representación y la verdad como certeza de la representación”¹⁶⁰. Ahora bien, la posición de lo ente como *representación* es el correlato de la propia posición del sujeto como *Cogito*. La conversión del mundo en *imagen* es al mismo

¹⁵⁴ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 228.

¹⁵⁵ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 47; citado en CI, p. 225.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 48; CI, pp. 225-6.

¹⁵⁷ Cfr. Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo” (1938), en *Caminos de bosque*, pp. 75-109.

¹⁵⁸ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 226.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 75.

¹⁶⁰ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 226.

tiempo la conversión del hombre en *subjectum*: su primero y real fundamento. Descartes usa el viejo concepto griego de *substancia* de tal forma que oculta otras posibles dimensiones del *ego* en los términos del *yo* efectivo, que existe y se despliega en las múltiples dimensiones de la vida. Superponiendo en el *ego* los dos sentidos expresados por el *subjectum* como fundamento y el *subjectum* como *yo*, el sujeto es ahora “el centro al cual lo ente es referido”¹⁶¹. Este sujeto convertido en fundamento provoca la reducción de la carga óptica del mundo, vaciado de consistencia interna. El mundo es ya solo *imagen*, dependiente del *yo-subjectum* instalado en la posición del fundamento.

De esta forma, concluye Ricœur en Heidegger, “el *Cogito* no es una verdad intemporal; pertenece a una edad, a la primera para la cual el mundo se hace imagen (...) el *Cogito* no es un absoluto; pertenece a una edad, la edad del “mundo” como representación y como imagen. El hombre se pone a sí mismo en escena, se pone a sí mismo como la escena sobre la cual lo existente debe a partir de ahora comparecer, presentarse, en resumen, hacerse imagen”¹⁶². El *Cogito*, inaccesible a cualquier crítica en su absoluta certeza, sucumbe a la crítica heideggeriana que apunta hacia la histórica comprensión del ser y la verdad que lo posibilita. Así pierde su carácter incondicionado y se convierte en un puro obstáculo teórico cuyo pernicioso efecto es invisibilizar la estructura de pertenencia del *Dasein* al ser, que es precisamente el objeto de investigación de *Ser y Tiempo*. Desembarazarse del *Cogito* es entonces la condición indispensable para “una justa repetición de la cuestión del ego”¹⁶³ de la que nace una filosofía del sujeto liberada de la pesada herencia del *Cogito* –y de su crisis y movimientos de exaltación y deposición que ha dominado la filosofía desde Descartes.

Es importante subrayar que, frente a otras interpretaciones de Heidegger e incluso contra el mismo Heidegger más *antihumanista*, Ricœur no entiende que con la destrucción del *Cogito* Heidegger esté aquí, al mismo tiempo, suprimiendo la cuestión del sujeto. Al contrario, es la condición para “su restitución a su rango ontológico”¹⁶⁴. La repetición de la pregunta por el ser libera la pregunta por el *ego* de la respuesta del *Cogito* al destruir el punto de vista que ha distorsionado el planteamiento de esta cuestión desde Descartes. Destruir el *Cogito* no implica suprimir la decisiva cuestión fenomenológica del trabajo del sujeto en el aparecer de lo que aparece, sino abrir un nuevo acceso desde la cuestión del sentido del ser. Y esto, desde dos ángulos: desde la estructura de pertenencia del *Dasein* al ser, y desde la concepción de la verdad como desocultación de esta implicación ontológica¹⁶⁵. Solo después de abandonar el continente metafísico cartesiano, dominado por la prioridad de la exigencia de certeza, cabe formular adecuadamente la cuestión del sujeto. El *Dasein* abre el espacio para plantear la cuestión más allá del horizonte las filosofías del *Cogito* y del anti-*Cogito*, haciendo así justicia a la cuestión del aparecer. La deposición del *Cogito* es la condición para recuperar la cuestión omitida por Descartes sobre el sentido del ser del *sum*.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 227.

¹⁶² *Ibíd.*

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 228.

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ *Ibíd.*

Así pues, dado que la cuestión del *ego* no es eliminada por la crítica del *Cogito*, el siguiente paso de la lectura de Ricœur busca reconstruir la emergencia de ese *ego auténtico* en Heidegger. Para ello, el cuarto momento de su interpretación se detiene en los § 9, 12 y 25 de la *Analítica del Dasein*. El punto de partida es el ambiguo estatuto atribuido, en la Introducción, al *ego* implicado en la pregunta por el ser. En el §2, el *Dasein* es definido como “este ente que somos cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar”¹⁶⁶. En este sentido, el *Dasein* no aparece primariamente por la exposición de su referencia a sí, sino por su relación a la cuestión del ser. Sin embargo, en el § 4 se dice que “el ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia”¹⁶⁷, conectando la primera definición, derivada de la estructura de la pregunta por el ser, hacia esta segunda definición como existencia. El mismo ente que se pregunta por el ser es aquel al cual le va en su ser este mismo ser, superponiéndose ambas notas en el doble movimiento de la estructura de la *Rück-oder Vorbezogenheit*.

Sin embargo, pasa a segundo plano el modo como aparece el *Dasein* en la estructura de la pregunta por el ser, que es ya tomado como algo definido en los términos de la existencia. La primera caracterización insiste, no en el hecho de la implicación en la estructura de la pregunta, sino en que ese ente que tiene esta posibilidad de ser que es el preguntar *somos en cada caso nosotros mismos*; la segunda, en que al ente así puesto como implicado en la pregunta *le va en su ser este mismo ser*. El § 9 profundiza en este rasgo existencial. Se derivan dos cosas: de un lado, la *peculiaridad óptica del Dasein* –consistente en *ser* ontológico–, esto es, el estar ya siempre comprendiéndose en su ser; del otro, una imposibilidad de dar una indicación de su esencia en términos quiditativos, una imposibilidad que se completa con la determinación de que esa esencia consiste en que “este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo”¹⁶⁸, y que determina el *Dasein* como una “pura expresión de ser”. La articulación entre la comprensión de sí y la primacía de la existencia encuentra, a su vez, su articulación en un nuevo rasgo: el modo como el *Dasein* se hace transparente, se encuentra abierto a sí mismo desde su existencia –la *comprensión de sí*– constituye su propia posibilidad de ser *sí mismo*, es decir, la existencia del *Dasein* se despliega desde el horizonte abierto por la posibilidad de ser sí mismo o de no serlo –*propiedad* e *impropiedad*. La existencia del *Dasein* queda, de este modo, caracterizada por la posibilidad paradójica de *llegar a ser sí mismo*.

Esta manera de determinar la esencia del *Dasein* recupera la pregunta *omitida* por la ontología cartesiana –sobre el *qué* de eso que en cada caso yo soy. La *Analítica Existencial* nace de la decisión de *no quedar dispensado* de la pregunta por el sentido del ser de este ente. Esto es precisamente lo importante para Ricœur. Tanto es así que su lectura, tras mostrar la reposición de la cuestión del *qué* del *yo*, se desplaza hacia la

¹⁶⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 30; citado en “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 228.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 35; citado en CI, p. 228.

¹⁶⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 35.

aclaración de lo que diferencia radicalmente el qué del ente que en cada caso yo soy y el *Cogito*: la ausencia de inmediatez.

En efecto, la primacía del *Dasein* –del *ego auténtico*– no se basa en ella. En esto fija Ricœur su diferencia con respecto al *Cogito* cartesiano. Ni la transparencia respecto de sí mismo, ni el hecho de que el modo de ser del *Dasein* se produzca en la forma de una comprensión del ser, ni que su propia existencia implique de alguna manera una comprensión de sí mismo (la comprensión preontológica del ser), ni este rasgo decisivo por el cual el *ego* queda ligado a la cuestión del ser como ente *ejemplar* en el cual *se debe leer el sentido del ser*: ninguno de estos rasgos implica una apropiación inmediata de sí.

Lo importante es que *ser transparente a sí mismo* no es lo mismo que *ser inmediatamente aprehensible*. El § 5¹⁶⁹ se hace cargo precisamente de esta diferencia: “Sin lugar a dudas, el *Dasein* está no sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano –sino que incluso lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el *Dasein* es ontológicamente lo más lejano”¹⁷⁰. La problemática *accesibilidad del Dasein* señala la diferencia sustantiva de poner la cuestión del *quién* del *ego* en lugar de la del fundamento. La supresión del carácter apodíctico del *ego*, de toda aproximación intuitiva, introduce la necesidad de la interpretación. Es aquí justamente donde se entrecruzan fenomenología y hermenéutica.

Significativamente, la primacía del *Dasein* es la razón de la ocultación de su estructura categorial, de su constitución quiditativa. En efecto, *primacía de la existencia y propiedad e impropiidad*, los dos rasgos determinantes del ser del *Dasein*, se encuentran dados en “un dominio fenoménico *sui generis*”¹⁷¹. El *correcto punto de partida* pasa por reconocer el *Dasein* inserto en una indiferente cotidianeidad en cuyo estado se da positivamente. Sólo desde esta donación cotidiana y regular cabe retornar a la estructura de su ser. La enseñanza del § 12 es, precisamente, que la *cotidianeidad media* del *Dasein* consiste en *estar-en-el-mundo*. El modo de ser del *Dasein* se caracteriza por el hecho de tener mundo. *Estar-en*, como es bien sabido, no significa simplemente un encontrarse dentro de otra cosa, ni tampoco mienta el modo como unas cosas están junto a otras en relaciones de sinexión. No es un *dentro*, ni un *al lado*. El mundo no rodea ni envuelve al *Dasein*, sino que comparece como aquello a lo que este está abierto. Como constitución existencial del *Dasein*, *estar-en* expresa su propio modo de ser. Y este modo de ser se define como *Sorge*, esto es, como un *ocuparse de*. El *estar-en* mienta fundamentalmente un aspecto práctico: un modo de hacer, de habitar, de conducirse con respecto a lo otro de sí.

La determinación del ser del *Dasein* como *estar-en-el-mundo* es lo que imposibilita la inmediatez de su acceso, lo que neutraliza la transparencia a sí mismo. Por eso se necesita una clarificación que transforme en explícita la propia oscuridad

¹⁶⁹ “La analítica ontológica del *Dasein* como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general”.

¹⁷⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 39; CI, p. 229.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 68.

implícita en la pregunta por el *quién* del *Dasein*, cuyo lugar es el § 25. Parte del reconocimiento de la existencia de una respuesta a esa pregunta ya en el § 9. En efecto, allí se alcanzaba la indicación de que el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo, la cual apunta hacia una estructura ontológica y que contiene una segunda indicación ontológica de que el *quién* de ese ente es lo que mentamos como *yo mismo*, el *sujeto*, el *sí*. Sin embargo, la confianza de que soy yo el que cada vez es el *Dasein* resulta bruscamente puesta bajo sospecha. El recelo de este inmediato avance de respuesta nace precisamente de la clarificación de la estructura que liga el yo al mundo y a los otros. La evidencia de la inmediata reflexividad del yo queda puesta entre paréntesis por la posibilidad de que eso que nos encontramos al preguntar por el *quién* del *Dasein* no es necesariamente *yo mismo*, sino también el efecto de alguna otra estructura externa: un *no-yo* que pone de manifiesto un posible modo de ser del propio yo expresado por una *pérdida de sí*.

Esta reserva es la que obliga a Heidegger a afirmar que “el *quién* del *Dasein* no es solamente un problema ontológico, sino que se encuentra también ónticamente encubierto”¹⁷². Lo importante no es tanto que la reintroducción de la pregunta por el *quién* del *Dasein* no se deje resolver en los términos de la esencia, ni tampoco que la respuesta a esa pregunta anuncie la figura del *sí mismo*, sino la centralidad del poder no ser *sí mismo* como determinación de su existencia. Lo importante no es tanto que se pueda ser *sí mismo* como el hecho de que siempre ya se esté en la posibilidad de no serlo: de que el modo originario de ser del *Dasein* sea una *pérdida de sí* que determine su existencia como desde la tarea de reapropiarse de *sí mismo*. El peso no recae en que haya una determinada existencia llamada *sí mismo* y diferente de la llamada *cosa*, sino en su estructura como *posibilidad* –de serlo o no serlo.

La posición heideggeriana de la pregunta por el *quién* del *ego* constituye el punto de partida de una *hermenéutica del yo soy*. La lectura de Heidegger libera la pregunta, pero también certifica la imposibilidad de la inmediatez de la respuesta. La noción de *sí mismo* se define por la permanencia del *quién* como insuperable cuestión para *sí mismo*, debido a la dialéctica entre *sí* y *uno*, que hunde a la subjetividad en la indeterminación entre autenticidad e inautenticidad. Es la propia dialéctica de la existencia propia e impropia la que se eleva como vértice de la pregunta por el *sí* a la vez que neutraliza la posibilidad de una respuesta definitiva, anticipando una estructura del ser del *sí* en el horizonte de un *poder-ser-sí-mismo* como un todo. Y en este sentido, concluye Ricœur, “la hermenéutica del yo soy culmina [en Heidegger] en una hermenéutica de la totalización finita frente a la muerte”¹⁷³.

En el §25, con la problemática posición de la pregunta por el *sí*, finaliza Ricœur su trabajo de apropiación del proyecto de una hermenéutica del yo soy presente en *Ser y tiempo*. A partir de este momento el artículo pasa a interrogarse por la cuestión de la supervivencia de este proyecto en el segundo Heidegger. Ricœur defiende la continuidad entre ambos Heidegger, con la diferencia del espacio donde se localiza la

¹⁷² *Ibíd.*, p. 142.

¹⁷³ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 230.

respuesta: es la misma *Analítica del Dasein*, solo que expresada con los nuevos términos de una filosofía del lenguaje. El hallazgo fundamental de *Ser y tiempo* persiste: la misma “referencia retrospectiva y anticipante entre el ser sobre el cual nos cuestionamos y el cuestionante mismo en tanto que modo de ser”¹⁷⁴ busca seguir siendo pensada, solo que ahora desde el horizonte del lenguaje. En este sentido, Ricœur defiende que el segundo Heidegger consiste en una *repetición* del primero: “Heidegger I es recuperado, repetido, en la filosofía del lenguaje de Heidegger II. La irrupción del lenguaje no es otra cosa que la irrupción del ser-ahí, porque la irrupción del ser-ahí significa que en el lenguaje el ser es llevado a la palabra”¹⁷⁵. La misma filosofía hermenéutica del yo soy, solo que resuelta de otra forma: la búsqueda de la autenticidad no se produce ya en la libertad para la muerte, sino en la *Gelassenheit* de una vida poética.

Es evidente que en esta apropiación de Heidegger encuentra preparada Ricœur su propia intuición filosófica central. La meditación sobre el *sum* del *ego* realizada en *Ser y tiempo* encarna ese *punto de partida kantiano de la fenomenología* que nos libera del horizonte de la filosofía moderna dominado por la dialéctica entre las filosofías del *Cogito* y del *anti-Cogito*. En él podemos fijar el hilo conductor de la serie de investigaciones que culminan con la elaboración de lo que en “De la interpretación” es presentado explícitamente como una “*nueva ontología hermenéutica*”¹⁷⁶: la propuesta de una fenomenología hermenéutica del yo soy que constituye la intención fundamental que desemboca en la *hermenéutica del sí*¹⁷⁷ anunciada en el Prefacio a *Sí mismo como otro*.

Tras el largo trabajo de clarificación de las dimensiones del lenguaje y del tiempo que suponen *La metáfora viva* y *Tiempo y narración*, en esta obra alcanza por fin Ricœur esta intención fundamental. Liberada ya del movimiento de sobrestimación y subestimación de la cuestión del sujeto, del movimiento antitético de exaltación y de humillación que ha representado la filosofía moderna, situada más allá de la alternativa entre o bien *cogito* o bien *anti-cogito*, por fin puede ensayar a componer su singular propuesta de figura del *sí mismo* precisamente *como otro*.

Pero todavía falta una segunda consideración sobre Heidegger: ¿de qué manera el pensamiento heideggeriano transforma la cuestión de la hermenéutica en el aporético estado en que la deja Dilthey? El artículo de 1975 resuelve esta cuestión completando la interpretación ofrecida en 1963 y 1968. Básicamente, la manera como Heidegger elabora la noción de comprensión en *Ser y Tiempo* supone para Ricœur una “segunda revolución copernicana”¹⁷⁸. Opera una sustitución de los términos mismos del problema; reemplaza el planteamiento cientificista diltheyano por una ontología cuyo efecto fundamental es la sustitución del concepto de *espíritu* por el de *Dasein*. Este giro inicia

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 231.

¹⁷⁶ “De l’interprétation”, en TA, p. 38.

¹⁷⁷ SA, p. 27.

¹⁷⁸ “Interprétation”, en L2, p. 455; “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 98.

el segundo viaje de la tradición hermenéutica. Dilthey culminaba el primero, que iba de las hermenéuticas regionales a una hermenéutica general. El nuevo trayecto impulsa la hermenéutica desde el plano epistemológico hacia un preliminar plano ontológico.

Heidegger impone en *Ser y tiempo* un primer giro sobre la hermenéutica diltheyana al colocar la pregunta por la *interpretación* en el lugar mismo de la pregunta por el *sentido* del ser. *Dasein* no es ya un sujeto para el que hay un objeto, sino el lugar donde la cuestión del ser surge y en cuya estructura se encuentra implicada una precomprensión ontológica del ser. En este sentido, resultan opuestos *fundamento epistemológico* y *fundación ontológica*. En esta son explicitados los conceptos fundamentales que determinan la comprensión preliminar de una determinada región de objetos que constituye el subsuelo de una determinada ciencia. La explicitación filosófica desciende a un nivel inferior al de la metodología de las ciencias del espíritu y, por ello, la hermenéutica ya no puede seguir siendo definida como una reflexión sobre ellas, sino más bien como “una explicitación del suelo ontológico sobre el cual estas ciencias pueden ser edificadas”¹⁷⁹.

El segundo giro afecta a la cuestión de la comprensión. En Dilthey, este era la clave de la oposición metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y se encontraba conectada a la problemática de la comprensión del *otro*. La hermenéutica es ahora desconectada del problema del conocimiento del otro, reconectándose a la cuestión de la relación con el mundo. Mientras que Dilthey atribuye a las ciencias del espíritu el privilegio de acceder a la cosa misma (que somos nosotros), el análisis del *uno* como forma privilegiada de la inautenticidad realizado por Heidegger pone en la mecánica del disimulo y la ocultación el único comienzo legítimo de la comprensión, que a partir de ese momento no puede partir del *ser-con* (el otro), sino del *ser-en* (el mundo). “La cuestión *mundo* ocupa el lugar de la cuestión *otro*. Mundanizando así el comprender, Heidegger lo despsicologiza.”¹⁸⁰ Así, el comprender resulta enraizado en algo previo a toda articulación discursiva en lo que el sistema lingüístico se encuentra anclado. Lo primero es la condición de habitante de este mundo, a partir de lo cual hay primero situación, después comprensión y finalmente interpretación. Lo primero es la situación: encontrarse en un mundo, y sentirse de cierta manera, y aun orientarse de cierta forma en ese mundo, y todo eso sucede antes de la comprensión lingüística del mundo, lo que manifiesta una relación más primaria aún que la de sujeto-objeto, que es la de encontrarse ya perteneciendo a un mundo.

A partir de aquí, en tercer lugar, el concepto de comprender resulta redefinido como *poder-ser*: la capacidad de orientarse en una situación previa al hecho lingüístico. Comprender es entonces *proyectar* desde la situación de arrojado preliminar en la que uno se encuentra ya siempre. Así pues, el momento de la interpretación es relegado a una tercera posición, solo tras la situación y comprensión preliminar. La interpretación es tan solo “una explicitación, un desarrollo de la comprensión”. Esto permite

¹⁷⁹ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 99.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 100.

interpretar el aparente “fracaso en el plano epistemológico”¹⁸¹ de *Ser y Tiempo*. El *círculo hermenéutico* puede ser entendido como un círculo vicioso si se enuncia en los términos de la relación sujeto-objeto. La *Analítica del Dasein* no aborda expresamente los problemas de la exégesis, pero justifica este fracaso epistemológico al conectarlo con una estructura ontológica insuperable: la *precomprensión* describe el mecanismo de anticipación por el que yo me dirijo hacia las cosas desde una adquisición preliminar. Lo interesante es que este fenómeno no se deja leer en los términos de una teoría del conocimiento, esto es, desde las categorías de sujeto-objeto. Solo se entiende correctamente desde el reconocimiento de nuestra condición de seres que comprenden históricamente. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la precomprensión es descrita peyorativamente como *prejuicio*, pero para la ontología fundamental el prejuicio no se comprende más que a partir de la estructura de anticipación del comprender. El círculo hermenéutico es entonces el resultado en el plano metodológico de esta estructura ontológica de anticipación. Y por eso no es algo de lo que haya que salir, sino en lo que hay que penetrar correctamente.

Finalmente, observa Ricœur cómo la cuestión del lenguaje ocupa un papel subordinado en *Ser y tiempo*. Dado que la articulación existencial primaria es esa de situación-comprensión-interpretación, el lenguaje es reducido a una segunda articulación en la que el sentido adquiere explicitación a través del enunciado. La potencia de *manifestar* del lenguaje, que describe su función esencial, deriva de las estructuras ontológicas que lo preceden, y que lo emplaza en el momento de apertura del ser-ahí. El discurso se implanta en la estructura del ser, articulando significativamente la comprensión preliminar.

Aquí localiza Ricœur precisamente el paso entre *Ser y tiempo* y el segundo Heidegger, que partirá de la centralidad de la potencia de manifestación del lenguaje, y que se reconoce ya en la superioridad ontológica del *decir* sobre el *hablar*, que es su aspecto mundano, y que se encuentra a su vez subordinado a la pareja *escuchar–callar*. La primacía de la escucha expresa que la relación primaria con la palabra no es producirla, sino recibirla, constituyendo así el momento de apertura al mundo y al otro.

6.3. La fundación fenomenológica de la ontología hermenéutica

En este momento se plantea una nueva cuestión: ¿este desarrollo de la hermenéutica supone la cancelación del programa fenomenológico?, ¿la apropiación del proyecto que Ricœur interpreta en Heidegger supone su abandono de la fenomenología?, ¿entrar en la escuela de la hermenéutica supone la salida de Ricœur de la escuela fenomenológica? En absoluto. La concepción hermenéutica heideggeriana, nacida del desplazamiento de las cuestiones metodológicas por una ontología preliminar, sigue siendo fenomenología: la hermenéutica se injerta en la fenomenología. Para elaborar esta cuestión del *injerto* tendremos, de nuevo, que movernos entre los dos

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 102.

conjuntos de *Ensayos de Hermenéutica*, matizando la elaboración del concepto en sus diferentes momentos.

El artículo “Existencia y hermenéutica”, publicado en 1965, representa la primera ocasión en que Ricoeur explora esta metáfora en el contexto de la problemática del conflicto de las interpretaciones. De hecho, su inicio afirma explícitamente: “mi propósito es aquí explorar las vías abiertas a la filosofía contemporánea por eso que se podría llamar el injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico”¹⁸². El problema hermenéutico de la interpretación es anterior a la fenomenología, pero acaba reclamando a la fenomenología en la medida en que pone en juego la cuestión general de la comprensión, la cual desborda los límites de una aproximación meramente epistemológica.

La ontología de la comprensión heideggeriana es el resultado de la fundación de la hermenéutica sobre la fenomenología. Su forma de plantear el problema traslada la cuestión desde el horizonte de la epistemología de la interpretación hasta el horizonte en que se mueve la *Analítica del Dasein*. Por debajo de este giro late la intención de escapar de toda forma de teoría del conocimiento, lo que implica la renuncia a considerar la hermenéutica como un método comparable al propio de las ciencias naturales. Porque considerado como método, y por tanto en el horizonte de la teoría del conocimiento, la comprensión permanece atrapada por los prejuicios de la problemática del sujeto y el objeto, y el resultado necesario es la invisibilización de la cuestión del ser. Solo abandonando radicalmente la perspectiva metodológica logra Heidegger acceder a la cuestión del ser que se deja plantear investigando ese ser que existe comprendiendo.

¿Qué ayuda puede prestar Husserl a la hermenéutica? Si Husserl, propone Ricoeur, es reinterpretado en términos heideggerianos, podríamos encontrar en el último Husserl, el de la *Krisis*, el momento de fundación fenomenológica de esta ontología hermenéutica de la comprensión. En ella se radicaliza la crítica al objetivismo que libera del planteamiento metodológico a la filosofía, desplazado por la problemática de la *Lebenswelt*, el “mundo de la vida” que constituye ese lecho de experiencia anterior a la relación sujeto-objeto que allana el camino para la *Analítica del Dasein*. Por el contrario, es contra las tendencias platonizantes e idealizantes del primer Husserl, el de las *Investigaciones*, contra el que se edificaría la teoría de la comprensión. Aunque es aquí donde se produce la primera respuesta al objetivismo al definir el sujeto como polo intencional, este parece acabar derivando hacia un nuevo idealismo próximo al neokantismo que parece querer combatir al reducir el sentido al estatuto de correlato de los modos subjetivos de intencionalidad. De esta forma, sostiene Ricoeur que “si el último Husserl apunta hacia esta ontología, es en la medida en que su empresa de reducción del ser ha fracasado, en la medida, en consecuencia, en que el resultado final de la fenomenología ha escapado de su proyecto inicial; es a pesar de ella como descubre, en lugar de un sujeto idealista encerrado dentro de su sistema de

¹⁸² “Existence et herméneutique”, en CI, p. 7.

significaciones, un ser vivo que tiene desde siempre, como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo.”¹⁸³ Así, concluye Ricœur, lo que debe ser salvado de la fenomenología como estructura de acogida de esta nueva ontología de la comprensión es el emplazamiento del problema del ser en una instancia anterior al plano de la cuestión metodológica y de la objetividad del sujeto del conocimiento. Antes del sujeto de la teoría del conocimiento encuentra Husserl ya la vida operante en el horizonte del mundo, en el cual se abre un campo de significaciones anterior a la naturaleza matematizada por el anhelo de objetividad. Es este el punto donde la hermenéutica heideggeriana sigue siendo fenomenología.

Si vamos ahora al artículo “Fenomenología y hermenéutica”, observamos una reelaboración matizada de esta misma tesis en un contexto diferente. En este contexto la cuestión es desarrollada de forma más cuidadosa y sistemática. En primer lugar, ya no habla de *injerto* de la hermenéutica en la fenomenología, sino de *fenomenología hermenéutica* a secas. Con este título “programático y exploratorio”¹⁸⁴ hay un cambio de perspectiva que refuerza la idea de compenetración de ambos proyectos. Se abandona la perspectiva genética por otra más sistemática. El punto de partida son estas dos tesis: la primera, que “lo que la hermenéutica ha arruinado no es la fenomenología sino una de sus interpretaciones, a saber, la interpretación *idealista* del mismo Husserl”; la segunda, que, “más allá de la simple oposición, hay, entre fenomenología y hermenéutica, una pertenencia mutua que es importante explicitar. De un lado, (...) *la fenomenología sigue siendo el insuperable presupuesto de la hermenéutica*. Del otro, la fenomenología no puede constituirse sin un *presupuesto hermenéutico*”¹⁸⁵. No son el mismo proyecto, pero son proyectos interdependientes y complementarios.

La primera parte del artículo está dedicada a reconstruir la crítica hermenéutica de esta interpretación idealista de la fenomenología (que, como hemos visto, es una tesis que Ricœur maneja desde su más temprana aproximación a la fenomenología y que no resulta aquí modificada esencialmente). Para ello, contrapone a cinco tesis fundamentales de esta fenomenología idealista las respectivas antítesis hermenéuticas. Lo interesante es, precisamente, la clarificación de la contraposición. En primer lugar, la fenomenología se caracteriza, gracias al gesto de la *époqué*, por reclamar un ideal de cientificidad de orden superior al científico, definido por el anhelo auto-assertivo de un fundamento último. La fenomenología pretende ser ciencia del fundamento de toda ciencia. Este proyecto de justificación última encuentra su límite en la condición ontológica de la comprensión, que implica una relación de pertenencia (que expresa en términos gadamerianos la noción heideggeriana de ser-en-el-mundo), que constituye la experiencia hermenéutica misma, y que hunde la cuestión de la objetividad en la relación previa de inclusión que engloba al sujeto y al objeto. La hermenéutica radicaliza la discontinuidad entre fundación trascendental y fundamento epistemológico subrayada ya por Husserl. La preeminencia ontológica de la relación de pertenencia

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁸⁴ “Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl...”, en TA, p. 61.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 44.

muestra cómo quien interroga está implicado ya por la cosa sobre la que interroga. La subjetividad no puede entonces constituirse en fundamento último. Frente a este exceso de la subjetividad, la relación de pertenencia manifiesta la insuperable finitud del conocimiento.

En segundo lugar, Husserl instala en el orden de la intuición la fundación principal: “fundar es ver”¹⁸⁶. Este es un rasgo, vinculado a la prioridad del concepto de “campo de experiencia”, que aparece ya en la *Sexta Investigación Lógica* y que se ve reforzado en el *Nachwort*. Frente a esta exigencia husserliana de retorno a la intuición, la hermenéutica afirma la necesidad de que toda comprensión se encuentre mediatizada por una interpretación. Nacido en el seno de la epistemología de las ciencias históricas, la noción de interpretación acaba desbordando su campo hacia un concepto universal de interpretación tan extenso como los de comprensión y pertenencia, sobrepasando el campo de la metodología de la exégesis y la filología. Interpretación es ya en Heidegger el trabajo de explicitación que despliega una comprensión previa. Por eso, supone una estructura de anticipación que es anterior a la toda reflexión y a toda constitución del objeto. Define el presupuesto que antecede a toda donación de objeto. El sentido, antes que constituido por el sujeto, es resultado del movimiento de proyección en un horizonte, lo que modifica radicalmente la noción husserliana de *campo de experiencia*. De esta forma, el ideal de fundación intuitiva resulta arruinado. Al interpretar, el sujeto se encuentra ya siempre *in medias res*, jamás al comienzo o al fin. Lo que Gadamer llama “mediación total”, que sería el equivalente de esta intuición primera y última, absoluta, capaz de cancelar enteramente la mediación de la interpretación, es imposible: “la interpretación es un proceso abierto que ninguna visión concluye”.¹⁸⁷

La siguiente objeción afecta a la tesis husserliana por la que la subjetividad se constituye, frente a la trascendencia siempre dudosa, en indubitable. La inmanencia del sujeto es el lugar de la intuición plena donde coinciden la reflexión y lo vivido. De ella se seguiría el carácter inmediato del conocimiento de sí garantizado por la vía de la reflexión propia del *Cogito*. Contra esto, cabe oponer la pregunta formulada por Heidegger en el §25 de *Ser y tiempo*: “¿quién es el ser-ahí?” Con ella queda cancelada la inmediatez de la captación de sí mediante autodonación. Lo que Heidegger muestra es precisamente la primacía de la inautenticidad en la comprensión inicial de sí mismo. La relación de pertenencia implica el de distanciamiento. Pertenecer a una tradición histórica significa descubrir al sujeto, en términos gadamerianos, expuesto a la eficacia de la historia. No hay inmediatez de sí porque se encuentra ya en una relación de distancia que oscila entre la lejanía y la proximidad y que requiere ser superada a través de la mediación de la interpretación. En este sentido, no hay comprensión de sí sin interpretación.

En cuarto lugar, Ricœur señala la oposición realizada por Husserl entre conciencia empírica y conciencia trascendental. Ambas se caracterizan igualmente por ser intencionales, pero el trabajo de reducción las diferencia: el salto de la actitud

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 54.

natural a la actitud fenomenológica supone una modificación en la validez de la experiencia. El realismo psicológico (de lo en sí) es eliminado, y frente a él surge un nuevo tipo de validez, esa que brota al mostrar las cosas como sentido, que resulta de su conversión tras la reducción. La hermenéutica arruina el primado de la subjetividad a partir de la constatación de la autonomía del sentido del texto en relación a la intención subjetiva del autor. Lo que importa es la *cosa* del texto, y no el psiquismo del autor. Frente a la hipóstasis de la subjetividad realizada por el idealismo husserliano, que pone en la conciencia el momento de constitución del sentido, la hermenéutica recuerda, al desplazar el eje de la interpretación de la cuestión de la subjetividad a la del mundo, que el sentido de la conciencia se encuentra siempre fuera de ella.

Finalmente, la hermenéutica se opone al “matiz ético”¹⁸⁸ implícito en el hecho de que, mediante el acto de reflexión, el sujeto que se apropia de sí mismo se convierte inmediatamente en responsable de sí. Mientras que para Husserl la subjetividad es la primera categoría de una teoría de la comprensión, la hermenéutica hace de la subjetividad algo que primero es perdido para después ser recuperado. La subjetividad es el momento final de la comprensión. El trabajo de apropiación de la cosa del texto, necesario como consecuencia de la distanciación, concluye en una comprensión de sí que se produce ante el texto. La apropiación es otro tipo de conversión: de eso que es extraño, convertirlo en próximo. Apropiarse de la extraña cosa del texto supone, al mismo tiempo, desapropiarse de sí mismo. En ella hay implícita una radical “distancia de sí a sí”¹⁸⁹, por la que el sujeto, atrapado de antemano por hundido en los mecanismos de disimulo y ocultación propios del “uno”, sufre una transformación y accede a otra forma de sí mismo. Esta distancia supone la definitiva “ruina de la pretensión del ego de constituirse en origen último”¹⁹⁰. Con ello resulta transformada la propia imagen del sujeto: frente al “yo”, dueño de sí mismo, idealista, el “sí” de la ontología hermenéutica que brota siempre como última etapa del trabajo de comprensión en la apropiación del sentido del texto.

Así pues, Ricœur pone la hermenéutica como un límite, un freno a la tentación idealista de la fenomenología. Frente al anhelo de justificación última, la defensa de la pertenencia del sujeto al mundo. Frente a la apelación a la intuición como forma de mediación total, la defensa de la necesidad de un inagotable trabajo de interpretación implícito en la estructura de anticipación. Frente a la inmediatez del Cogito, la pregunta por el quién del ser-ahí implícito en la estructura de distanciación. Frente a la primacía de la conciencia constituyente, la defensa, mediante la subordinación de la intención del autor a la cosa del texto, de que el sentido de la conciencia está fuera de ella. Finalmente, frente al *yo* husserliano, punto de partida de la comprensión, el *sí* hermenéutico que nace en la última etapa del trabajo de apropiación de la cosa del texto.

Y, sin embargo, la hermenéutica solo arruina esta interpretación idealista de la fenomenología. Porque, sostiene Ricœur, existe un insuperable presupuesto

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 48.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 60

¹⁹⁰ *Ibíd.*

fenomenológico de la hermenéutica que se manifiesta en varios rasgos. El más importante es que “toda cuestión relativa a un ente cualquiera es una cuestión sobre el sentido de este ente”¹⁹¹. La cuestión ontológica es fenomenológica: la pregunta olvidada que pretende recuperar *Ser y tiempo* es la del *sentido* del ser. Así, la cuestión ontológica del ser es primero fenomenológica, porque es por el sentido, y por eso trabaja en los términos de la actitud fenomenológica contra cualquier actitud naturalista-objetivista, manteniendo el esencial gesto de *epojé*, pero inevitablemente también es hermenéutica, porque debe elaborar los mecanismos de disimulo y ocultación que obstaculizan el acceso a ese sentido. La hermenéutica es más antigua que la fenomenología, pero solo llega a ser una filosofía de la interpretación cuando se encuentra con la fenomenología. Y eso ocurre cuando regresa desde la pregunta por las condiciones de posibilidad a la exégesis hacia la elemental condición lingüística de toda experiencia, que constituye el presupuesto básico de toda teoría del *sentido*. Reconocer que la experiencia posee una “decibilidad de principio”, que “puede ser dicha, que pide ser dicha”¹⁹², constituye el momento fundacional que aporta la fenomenología a la hermenéutica por debajo de los problemas exegeticos que inicialmente esta se plantea.

¿Supone esto un riesgo para la hermenéutica de recaer en el idealismo? Parecería, piensa Ricœur, que inevitablemente la prioridad del sentido implicaría la prioridad de la conciencia en la cual el sentido acontece, y que toda filosofía del sentido es ya inevitablemente idealista. Sin embargo, esto no es cierto ni tan siquiera en Husserl mismo, donde ya ha sido mostrada una vía no-idealista de la fenomenología en las *Investigaciones Lógicas*. Pero, sobre todo, se puede encontrar un sentido no-idealista y por tanto hermenéutico de la *epojé* que salva de la amenaza de recaída en el idealismo. Esta es precisamente la segunda remisión, afirma Ricœur, de la hermenéutica a la fenomenología. La *epojé* puede ser leída como *distancia*: como esa puesta a distancia de lo vivido por el que ese continuo resulta interrumpido, puesto entre paréntesis, para comenzar a significar eso vivido, a interpretarlo. La hermenéutica prolonga este gesto inaugural de la *epojé*, ese acto ficticio con el que comienza toda filosofía que se interroga por el sentido, por el que la experiencia inmediata del mundo es puesta en suspenso para capturar su sentido, solo que desplazándolo hacia su problemática propia, la de la conexión histórica. La correlación de conceptos entre fenomenología y hermenéutica es por eso tan estrecha: la distancia equivale a la *epojé*, la conciencia expuesta a la eficacia histórica, a la vivencia. Pero lo importante es que solo hay filosofía hermenéutica tras el mismo gesto inaugural de suspensión de la relación inmediata con el mundo: “la hermenéutica también comienza cuando, no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla”.¹⁹³ El distanciamiento es la indispensable *epojé* hermenéutica para arrojar sentido sobre nuestra inmediata pertenencia a la historia. No hay hermenéutica si no se

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 62.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 65.

mantiene el acto que instaura esa “casilla vacía” que da al sujeto la posibilidad de significar lo que vive.

En tercer lugar, la hermenéutica comparte una tesis central de la fenomenología: el carácter derivado de las significaciones del orden lingüístico. En el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la significación lógica remite a la estructura intencional (que, a su vez, se desplaza al plano perceptivo) que constituye el espacio pre-lingüístico de la experiencia. Al igual que la fenomenología, la hermenéutica también atribuye a la dimensión lingüística un nivel secundario. Lo primario son las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo. Aunque toda experiencia tiene una dimensión lingüística, la lingüisticidad no es el punto de partida de la hermenéutica. Lo primero es eso que accede al sentido a través del lenguaje. En Husserl, lo antepredicativo es la estructura intencional de la conciencia y su suelo perceptivo; en la hermenéutica, la estructura de pertenencia que se manifiesta en la experiencia estética o en el juego pretende constituir esa estructura última que soporta nuestra experiencia del mundo. La *presentación* es lo previo que después puede ser llevado al discurso. “Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado accede al lenguaje) es lo que constituye, a mis ojos, el más importante presupuesto fenomenológico de la hermenéutica”¹⁹⁴.

Finalmente, reconoce Ricœur, la fenomenología se acerca a la hermenéutica y explora su propia problemática en la misma obra de Husserl cuando desplaza su fenomenología de la percepción en dirección a la temporalidad, asomándose al problema de la historicidad de la experiencia humana en su conjunto y que culmina en el análisis de la *Lebenswelt* de la época de la *Krisis*. Pero, si esto es así, sostiene Ricœur, lo que entonces comienza a resultar manifiesto es la existencia de un presupuesto hermenéutico de la fenomenología, esto es, que “la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en una interpretación de la vida del *ego*”¹⁹⁵. Habría así en el corazón del proyecto fenomenológico un momento interpretativo, esto es, hermenéutico, que Ricœur detecta en dos sentidos. El primer recurso a la *Auslegung* se produce ya en las *Investigaciones lógicas*, implícito en el esfuerzo por elevar a la intuición los actos que confieren significado. El segundo, en las *Meditaciones cartesianas*, donde una *Auslegung* es reclamada para explicitar la constitución de sí por sí del *ego* monádico¹⁹⁶.

6.4. ¿Por qué no proclamarse simplemente heideggeriano? La vía larga de la hermenéutica y el estatuto del discurso ontológico como tierra prometida de la filosofía

Ahora bien, si el programa de *ontología hermenéutica del yo soy* brota de la apropiación de Heidegger; si Heidegger es el cruce entre hermenéutica y fenomenología

¹⁹⁴ Ibíd., p. 67.

¹⁹⁵ Ibíd., p. 61.

¹⁹⁶ Ibíd., p. 69-81

que realiza el demandado punto de partida kantiano de la fenomenología; si en Heidegger se produce la superación de las aporías de las *filosofías del Cogito* como consecuencia de la elaboración de una nueva figura de la subjetividad, de la figura del *sí mismo*, una nueva cuestión se hace evidente para el propio Ricœur: “llegados a este punto, ¿por qué no detenernos aquí y proclamarnos simplemente heideggerianos?”¹⁹⁷.

Hay una poderosa razón que lo impide. A pesar del diferente contexto, el diagnóstico coincide en “Existencia y hermenéutica” y “La tarea de la hermenéutica”. La razón por la cual Ricœur tiene que “dar un paso atrás ante la *Analítica del Dasein*” es que, al transformar la comprensión en un aspecto del proyecto del *Dasein* y de su apertura al ser, Heidegger está separando la cuestión de la *verdad* de la cuestión del *método*¹⁹⁸. La cuestión de la verdad tiene que ver, a partir de este momento, solo con la manifestación del ser para ese particular ser cuya existencia consiste en comprender el ser. En este sentido, Heidegger no resuelve la aporía diltheyana entre la teoría de la comprensión que define la metodología de las ciencias humanas y el tipo de explicación de las ciencias naturales. Por el contrario, denuncia Ricœur, Heidegger tan solo la desplaza y encalla: “la aporía no es resuelta, sino solamente transportada a otro sitio y por eso mismo agravada; ya no está *dentro* de la epistemología entre dos modalidades del conocimiento, sino que está entre la ontología y la epistemología tomada en bloque”¹⁹⁹. La aporía se encalla porque ya no es algo que sucede entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza en el interior del territorio de la epistemología; la forma como Heidegger elabora su ontología preliminar provoca la exclusión de toda consideración epistemológica.

La aporía entre ontología y epistemología se manifiesta en el interior de la *Analítica del Dasein* a través de dos dificultades irresolubles. En primer lugar, Heidegger acaba desentendiéndose de los problemas que habían motivado la investigación: su propósito era, entre otras cosas, proporcionar un *órganon* para la exégesis de los textos y fundamentar las ciencias históricas frente a las ciencias naturales, y sin embargo su ontología hermenéutica “no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos”²⁰⁰. Por eso subordina el conocimiento histórico a la comprensión ontológica, enseña a ver el conocimiento histórico como una forma derivada de la forma originaria de la comprensión ontológica, pero no dispone de las herramientas capaces de explicar cómo se deriva una de otra. El segundo problema no resuelto es que, para pasar del comprender como modo de conocimiento al comprender como modo de ser, tiene previamente que describir directamente, sin ningún tipo de cautela epistemológica, el ser privilegiado del *Dasein*, y descubrir después que uno de sus modos de ser es la comprensión. Pero lo que no puede asegurar es que la comprensión resultante de la *Analítica del Dasein* sea la misma por la que y en la que el *Dasein* se comprende como ser.

¹⁹⁷ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 104.

¹⁹⁸ “Existence et herméneutique”, en CI, p. 13.

¹⁹⁹ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, pp. 104-5.

²⁰⁰ “Existence et herméneutique”, en CI, p. 14.

Por esta razón Ricœur define la ontología de la comprensión heideggeriana como la *vía corta de la hermenéutica*: “rompiendo con los debates de método, se dirige de entrada al plano de una ontología del ser finito para reencontrar ahí el comprender, no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser.”²⁰¹ Es *corta* porque rompe bruscamente con la cuestión del método. Porque sustituye directamente la pregunta por las condiciones a partir de las cuales un sujeto puede comprender un texto o la historia por esa otra pregunta relativa a qué ser es ese cuyo ser consiste en comprender. Es corta porque no hay gradación desde los problemas propuestos por las exigencias metodológicas de la exégesis o de las ciencias humanas que vaya profundizando lentamente hacia la problemática ontológica. Y porque es corta, es insatisfactoria: deja sin resolver los problemas que originan la investigación y que se encuentran en el nivel de las ciencias. No resuelve, sino que disuelve y suprime la cuestión de la exégesis de los textos, o de la fundamentación de las ciencias históricas que estaban a la base de *Ser y tiempo*. No ofrece ninguna herramienta para regresar de la comprensión como *modo de ser* a la comprensión como *modo de conocimiento*: de la ontología a la epistemología. Y como consecuencia, acaba escindiendo la cuestión de la *verdad* y la cuestión del *método*.

Por esta razón no se puede ser simplemente heideggeriano: hay que *pensar tras* Heidegger para *explicar mejor* que Heidegger. Y no porque haya que renunciar a la ontología de la comprensión, sino porque es necesario superar la aporía entre la ontología de la comprensión y la epistemología de la interpretación, entre verdad y método. Heidegger rompe el diálogo con las ciencias, pero ocurre, piensa Ricœur, que “la filosofía muere si interrumpimos su diálogo milenario con las ciencias”²⁰². Y por eso, frente a Heidegger, Ricœur reclama una *dialéctica descendente* que la hermenéutica ontológica parece incapaz de recorrer por razones estructurales. La cuestión crítica que ha de resolverse en este trayecto de regreso, y que en Heidegger no se deja resolver, es la de cómo “el círculo hermenéutico, en el sentido de los exégetas, está *fundado* en la estructura de anticipación de la comprensión en el plano ontológico fundamental”²⁰³. Y por eso, concluye Ricœur, se hace necesario, tras asumir el punto de partida heideggeriano, “repetir la cuestión epistemológica tras la ontología”²⁰⁴. A esta repetición es a lo que Ricœur denomina la *vía larga* de la hermenéutica²⁰⁵: un recorrido “más indirecto y más laborioso”, que debe partir de cuestiones epistemológicas previas relativas a las ciencias que practican la interpretación para elevar lentamente, grado a grado, la reflexión hasta el nivel ontológico.

La vía ensayada por Heidegger manifiesta, a los ojos de Ricœur, la imposibilidad de “hacer una ontología directa, sustraída de entrada a toda exigencia metodológica, sustraída como consecuencia al círculo de la interpretación cuya teoría es

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 10.

²⁰² RF, p. 62.

²⁰³ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 105.

²⁰⁴ *Ibíd.*, p.106.

²⁰⁵ “Existence et herméneutique”, en CI, p. 10.

hecha por ella misma”²⁰⁶. La vía larga, en la que se juega la propuesta filosófica de Ricœur, se encuentra indudablemente animada por el “deseo de esta ontología” heideggeriana²⁰⁷, por el hallazgo fundamental de la figura del sí mismo, y por eso descarta orientarse hacia una filosofía del lenguaje tipo Wittgenstein o por una filosofía reflexiva tipo neokantiano. Pero también asume como tarea ineludible satisfacer las exigencias metodológicas que Heidegger suprime y que amenazan con arruinar su propuesta teórica. Defiende la necesidad de asegurar la continuidad entre el aspecto metodológico y ontológico de la hermenéutica que en Heidegger resultan ser excluyentes.

A partir de estas consideraciones podemos aclarar el particular estatus del discurso ontológico y, en general, el estilo de la *praxis* filosófica de Ricœur. Hay en Ricœur, en un tiempo donde la metafísica parece haber caído en desgracia, una incesante apelación a la filosofía como pregunta por el ser. Sin embargo, mientras que en sus primeras obras se presenta explícitamente su intención ontológica, afirmada con seguridad y sin complejos, los textos posteriores a estos artículos programáticos hablan de ontología de forma tímida, indirecta. *Lo voluntario y lo involuntario* es, desde la primera hasta la última línea, una “ontología fundamental del querer y de la naturaleza”, *Finitud y culpabilidad* contiene una “ontología de la realidad humana”²⁰⁸, una “ontología de la voluntad finita” o de la “desproporción”²⁰⁹. A partir de la década de los sesenta, y de manera definitiva en *La metáfora viva*, las expresiones más frecuentes son siempre indirectas: “deseo de una ontología”²¹⁰, “implicación ontológica”, “compromiso ontológico” o “alcance ontológico”²¹¹. Estas obras tardías ya no son directamente ontología. El estatuto del discurso ontológico pasa a ser el de una “tierra prometida”²¹²: es el horizonte de la reflexión; se deja pisar, pero parece resistirse a ser urbanizado y habitado. Es una ontología implicada que tiene que ser desentrañada; pero, en todo caso, “es aún y ya una ontología”²¹³.

¿Qué concepción del discurso ontológico mantiene entonces Ricœur? En sus obras de madurez, el discurso *ontológico* se define sistemáticamente como el momento final del discurso *filosófico*. Se convierte en un discurso de *segundo grado* que solo puede surgir tras una previa elaboración temática positiva. Esto define la peculiar fisonomía de sus obras de madurez. En *La metáfora viva*, en *Tiempo y narración* o en *Sí mismo como otro* observamos cómo el movimiento de la reflexión recorre una larga elaboración de algún problema positivo: la cuestión del lenguaje, de la intriga, de la identidad o de la acción. La primera tarea de estos trabajos consiste en una elaboración lenta, técnica y meticulosa, donde resultan asumidas y sintetizadas las discusiones más relevantes procedentes tanto de las ciencias humanas como desde la reflexión filosófica

²⁰⁶ Ibíd.

²⁰⁷ Ibíd.

²⁰⁸ FC, p. 185.

²⁰⁹ En referencia a *Finitud y Culpabilidad*, en RF, p. 30.

²¹⁰ “Existence et herméneutique”, en CI, p. 20.

²¹¹ Navarro Córdón, J.M., “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en op. Cit., p. 247.

²¹² “Existence et herméneutique”, en CI, p. 28.

²¹³ Ibíd., p. 23.

sobre la cuestión particular tratada. Esta elaboración del *thémata* llena la mayor parte de las páginas de la obra, mientras que la reflexión ontológica permanece como una promesa que se mantiene a la espera. Solo al final del libro, tras ese largo recorrido, aparece un sistemático *último capítulo* donde, finalmente, las implicaciones ontológicas de la investigación son extraídas y desarrolladas.

Sus obras de madurez poseen esta peculiar arquitectura que resulta del dilema entre la *deseo de una ontología* que impulsa la investigación y la imposibilidad de acceder directamente a ella porque esta solo puede surgir como resultado de un rodeo, como elaboración del “lecho de ser”²¹⁴ implícito en la cuestión tratada. Como se afirma en el capítulo final de *Sí mismo como otro*, “una ontología sigue siendo posible en nuestros días”²¹⁵, pero solo como discurso de segundo grado, como resultado del movimiento especulativo que desborda el análisis temático, como esfuerzo por pensar eso que se encuentra en el límite de lo pensable y que por eso no se deja directamente tematizar y que rehúye toda acabada expresión verbal.

En el fondo de esta interpretación resuena la distinción hecha por Gabriel Marcel²¹⁶ entre *reflexión primaria* y *reflexión segunda*²¹⁷. El estilo de pensamiento de Marcel parte de ciertas experiencias fundadoras, a partir de las cuales se inicia una reflexión de segundo grado que rectifica y al mismo tiempo profundiza en la experiencia, buscando “recuperar” el sentido aún no captado en la reflexión inicial, buscando restaurar la expresión justa capaz de apresar mejor el enraizamiento de esa experiencia en el ser. En Marcel, el pensamiento consiste entonces en un trabajo de rectificación y profundización que es, sin embargo, inagotable, puesto que la experiencia no se deja nunca del todo reducir a palabra, conservando su condición, a pesar del esfuerzo verbal de clarificación, de irreductible *misterio ontológico*. Esa irreductibilidad constituye así una invitación permanente a *explicar mejor*, a *pensar más*. Filosofía es, en este sentido, *dialéctica*: un incesante movimiento de la reflexión que busca recuperar lo no pensado, lo no captado en el plano de reflexión inferior.

Este rasgo de estilo de Marcel parece presente también en Ricœur. Por eso la *filosofía* que Ricœur practica no puede ser solo ni directamente *ontología*. La vía larga de la hermenéutica impone la sistemática quiebra de la reflexión filosófica en dos momentos: uno *temático*, positivo, de reflexión primera, y una reflexión segunda, momento de extracción dialéctica de los implícitos ontológicos de esa investigación temática. La *intención ontológica* dirige la investigación, porque sin ella no hay

²¹⁴ “Heidegger et la question du sujet”, en CI, p. 222.

²¹⁵ SA, p. 346.

²¹⁶ Para un examen más cuidadoso de la influencia de Marcel en el pensamiento de Ricœur, véase el cap. 3 del trabajo de L. Herrerías, *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricœur*, p. 47-72. Herrerías destaca especialmente dos aspectos de esta influencia: la cuestión del método (la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda) y la crítica del *Cogito* cartesiano.

²¹⁷ Cfr. “Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel”, en L2, pp. 50-67. En este sentido, afirma Marcel en *Être et avoir*: “el paso metafísico esencial consistiría por lo tanto en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión elevada a la segunda potencia, por la cual el pensamiento *se tensa* hacia la recuperación de una intuición que, por el contrario, de alguna manera se pierde en la medida en que se ejerce” (p. 171).

propiamente filosofía. Pero, puesto que no puede realizarse directamente, debe resultar del rodeo a través de la investigación temática que constituye la sustancia de la que se nutre la reflexión ontológica. Además, *ontología* no es ni *fenomenología* ni *hermenéutica* sin más, pero Ricœur practica una reflexión filosófica que es inseparable, a partir de cierto momento, de esta doble perspectiva fenomenológica y hermenéutica: *fenomenológica*, porque asume que la pregunta por el ser debe ser reformulada como pregunta por el sentido del ser; y *hermenéutica*, porque asume que esta cuestión debe ser planteada desde el problema de la interpretación.

En este sentido tiene que ser leído el análisis de la *función meta-* de *metafísica* en el artículo “De la metafísica a la moral”. Aunque el texto se encuentra muy ligado a la intención de justificar el discurso ontológico de *Sí mismo como otro* y a mostrar su transición a la reflexión moral, en él ilustra Ricœur de otro modo esta concepción de la ontología como dialéctico discurso de segundo grado, como *vía larga*. La función *meta-* consiste en la doble estrategia de *jerarquización* y *pluralización* de los principios. La forma como Platón se convierte en crítico del platonismo ejemplifica el primer movimiento. La crítica realizada en los diálogos metafísicos, como el *Parménides* o el *Teeteto*, de las grandes articulaciones del sistema platónico son el resultado de una “ontología de segundo grado”²¹⁸ donde la reflexión filosófica es empujada hacia un orden de principios más elevado pero implicado en la teoría de las ideas expuesta en los diálogos más sistemáticos, el de los grandes géneros. El acceso a la reflexión sobre los grandes géneros nace solamente a partir de la reflexión sobre los géneros de primer grado mediante un movimiento dialéctico de elevación, de remisión a los primeros principios.

La segunda función, de pluralización, es ejemplificada por la tesis aristotélica sobre la pluralidad de sentidos del ser, que manifiesta igualmente una remisión de significaciones dispersas a principios más elevados para resolver un problema de rango subordinado. En este sentido, la *función meta-* define el acto de reagrupamiento de los análisis inicialmente dispersos y de remisión a un plano discursivo de rango mayor, el ontológico, donde se encuentran implicados los principios que permiten la comprensión de aquellas cuestiones que en el propio plano temático resultaban irresolubles. No hay discurso ontológico sin este desplazamiento del sentido, sin este movimiento desde lo temático hacia sus presupuestos ontológicos implícitos.

Ahora bien, en el caso de Marcel, este estilo dialéctico de pensamiento adopta un carácter no sistemático, dado que las experiencias fundadoras no resultan coordinables, no son articulables por una reflexión ontológica sistemática capaz de conectar en un plano homogéneo las distintas experiencias. De hecho, Marcel siente horror por todo espíritu de sistema y abstracción. A partir de cierto momento, el pensamiento de Ricœur guarda un cierto aire de familia con este estilo de pensamiento. Aunque no se trate en ningún caso de experiencias fundadoras, el lenguaje, la metáfora, el tiempo o la acción constituyen fenómenos que desatan una misma reflexión primaria, es decir, una

²¹⁸ “De la métaphysique à la morale”, en RF, p. 89.

elaboración positiva, en la que la filosofía tiene que atender e incorporar también los distintos análisis realizados desde las ciencias positivas, y de la que se nutre la reflexión segunda, propiamente ontológica. El mismo proceso dialéctico de superación del análisis temático por la reflexión ontológica. Con la diferencia de que, a partir de estos fenómenos, Ricœur sí aspira a desplegar un discurso ontológico, aunque sistemáticamente *inacabado* (¿el mismo carácter irreductible del *misterio ontológico*?), en todo caso *sistemático*. Por así decir, Ricœur coloca su praxis filosófica entre Hegel y Marcel: *sistemático*, pero no *totalizador*.

Este difícil equilibrio –ser *sistemático sin sistema*– es defendido desde los tempranos artículos dedicados a la “*significación filosófica* de la historia de la filosofía”²¹⁹ que componen *Historia y verdad*. En el artículo “¿La investigación filosófica puede acabarse?”²²⁰, de 1965, desarrolla sistemáticamente su posición a este respecto: “la filosofía es ciertamente un trabajo sistemático, aunque no pueda ser un sistema”. La filosofía es un proyecto “constitutivamente inacabado”.

Esta tesis se mueve entre dos precipicios que hay que evitar. El primero es la tentación irracionalista. Ser sistemático significa, primero, producir un discurso *coherente*: vertebrado a través de una estructura racional en una secuencia encadenada de ideas. Pero ser sistemático significa, además, que este encadenamiento ha de conformar una *totalidad orgánica*: una obra finita del espíritu humano, una “*filosofía singular*”²²¹. Pero el otro precipicio es la hegeliana tentación totalizadora. Sistemática no implica *sistema*.

La imposibilidad del sistema, constitutiva de su carácter inacabado, deriva de tres rasgos fundamentales del discurso filosófico: en primer lugar, toda filosofía tiene una *historia*, se encuentra comprometida en una situación de debate con las filosofías del pasado a partir de la cual se determina la intención misma de la obra; en segundo lugar, toda filosofía tiene un *lenguaje* cuyos términos significan antes del uso filosófico, cuyo vocabulario tiene un carácter polisémico, y cuyo sentido, por tanto, depende enteramente de la situación que orienta el pensamiento al mismo tiempo que la excede; finalmente, toda filosofía tiene unos presupuestos: no hay filosofía sin presuposiciones, no hay un punto de partida absoluto del pensamiento, sino que esta siempre se inicia a partir de una instancia pre-filosófica. La concepción hegeliana de la filosofía como sistema, como síntesis totalizante, es mítica porque pone fuera del pensamiento la historia, el lenguaje y la dimensión no-filosófica de la filosofía. Pero porque no hay pensamiento efectivo sin estas tres condiciones, el discurso filosófico no puede *acabar*.

Sin embargo, la defensa del carácter *singular* de las teorías filosóficas frente a la concepción hegeliana del *sistema* plantea un problema sobre el estatus de la *verdad filosófica*. Si la filosofía no puede aspirar a la verdad como *totalidad* ¿se puede seguir hablando de verdad en filosofía? Si no hay verdad total, ¿entonces estaríamos condenados al callejón sin salida del escepticismo, a la defensa del carácter

²¹⁹ “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai”, en HV, p. 51.

²²⁰ “La recherche philosophique peut-elle s’achever ?” (en línea : Fonds Ricœur).

²²¹ “Histoire de la philosophie et historicité”, en HV, p. 76.

inconmensurable de las teorías filosóficas por el cual la idea misma de verdad se desvanece? Ricœur examina exhaustivamente esta cuestión en los artículos “Historia de la filosofía e historicidad” y “La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero”, y defiende una respuesta afirmativa: sí, efectivamente, cabe hablar de verdad en filosofía, pero solo en el sentido de una “idea reguladora”²²².

La verdad es una idea-límite, es el horizonte que dirige “la tarea de superar la diversidad de nuestro campo de conocimiento y la variedad de las opiniones”²²³ hacia la unificación del conocimiento. Esto inicia una tarea infinita, inacabable: justamente la de “buscar la Verdad”²²⁴. La verdad es el correlato de mi búsqueda, y de ella nace un deber para el filósofo: el de *pensar más*, de *explicar mejor*. No hay entonces un reino de la verdad, toda filosofía es siempre expresión de una esencia singular, pero la idea de verdad impulsa el movimiento dialéctico de superación de mi situación personal, definida por la perspectiva finita de mi pregunta, en dirección intencional hacia un objetivo sobre el ser. Trasciendo mi situación personal finita cuando aspiro a decir algo universal sobre el ser. Este movimiento de *apertura al ser* define la polaridad de la praxis filosófica: el primer polo, mi finita situación personal, el otro, el polo del ser. Buscar la verdad es desbordar la estrechez de mi condición en busca de un discurso capaz de mostrar el ser y por eso válido para cualquier otro: “que el ser se piensa en mí, tal es mi anhelo de verdad”²²⁵.

Esto define el discurso filosófico como “comunicación”²²⁶. La praxis filosófica se define por una situación *dialógica*: “la verdad, como dice Jaspers, no es otra cosa que el “filosofar en común”²²⁷. Pensar es salir de mí mismo en dirección a otro. Al “extrañarme en el otro”²²⁸ me encamino hacia la verdad. Este diálogo tiene dos direcciones: con las filosofías del pasado y con las filosofías contemporáneas. La historia de la filosofía no es un “desfile irracional de monografías dispersas”, sino “el camino del filósofo de sí a sí”, el “rodeo de la clarificación de sí”²²⁹. La creación filosófica original nace de la escucha de lo dicho por otros que pensaron antes y que me hablan en una interlocución donde ya no me pueden responder, dirigiéndose hacia otros que están intentando seguir pensando aquí y ahora con la pretensión común de decir de otro modo, mejor, el ser.

Frente a la concepción “monádica” de la verdad propone así Ricœur una forma de verdad “intersubjetiva”²³⁰. La filosofía es el debate incesante entre todas las filosofías. Es la comunidad de investigación en la que alguien entra para pensar de nuevo, desde su situación personal, revitalizando así el debate, salvando del olvido el sentido de las filosofías del pasado en el debate presente donde cada filósofo “se

²²² “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai”, en HV, p. 52.

²²³ *Ibíd.*

²²⁴ *Ibíd.*, p. 61.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 62.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 62; también en “Histoire de la philosophie et historicité”, en HV, p. 80.

²²⁷ “Histoire de la philosophie et historicité”, en HV, p. 80.

²²⁸ “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai”, en HV, p. 62.

²²⁹ *Ibíd.*

²³⁰ *Ibíd.*, p. 63.

explica”, esto es, “desarrolla su percepción del mundo en el “combate” con el otro”²³¹. Es habitual presentar a Ricœur como un filósofo del diálogo amical, de la reconciliación, del encuentro con el otro. A veces esto se interpreta como si Ricœur fuera un filósofo blando, como si su filosofía, a base de buscar amables mediaciones, solo pretendiera evitar la confrontación. Nada más lejos de la verdad. Ricœur es el filósofo *polémico* por excelencia de nuestro tiempo; su actitud es *militante*; entra a la pelea contra todos arriesgándose a recibir golpes de todos porque está convencido de poder explicar mejor que los demás. Porque diálogo es también *pólemos*; la filosofía es, en expresión de Jaspers, “combate amoroso”²³², pero es *combate*. Y es difícil encontrar un filósofo más *combativo*, que más ha desafiado a otras filosofías opuestas a *pensar más*, a *explicar mejor*, como Ricœur. Constantemente encontramos estas expresiones en su obra. Es Ricœur quien piensa más porque quiere explicar mejor que Husserl, explicar mejor que Sartre, explicar mejor que Nabert, explicar mejor que Lacan, explicar mejor que Lévi-Strauss, explicar mejor que Freud, explicar mejor que Saussure, explicar mejor que Derrida, explicar mejor que Gadamer, explicar mejor que Heidegger, explicar mejor que... La lucha, sin duda, puede ser limpia y honesta, y en este sentido *amorosa*. En efecto, no es Ricœur un filósofo faltón y despectivo con el pensamiento de los demás. Mantiene siempre una actitud de escucha atenta y respetuosa para reconocer la parte de verdad que en las obras de otros pueda haber y que él busca siempre integrar. Está siempre despierto a la búsqueda de mediaciones. Pero es lucha. El diálogo amistoso de Ricœur es ferozmente intolerante con el error. Su filosofía es el resultado de arriesgarse a entrar en combate abierto con todos estos otros filósofos que también están buscando la verdad, del esfuerzo por integrar y superar sus concepciones mediante una teoría más *intersubjetivamente verdadera*.

Pero toda filosofía es siempre una expresión *singular*. Su verdad será finita. No conseguirá incluir *todas* las perspectivas, ni tan siquiera podrá incorporar la *mayoría* de los sistemas. La divergencia última entre todo sistema filosófico impide una comunicación total, la adopción de un punto de vista absoluto. La búsqueda de la verdad, el deber de pensar más, no conduce a la clausura del diálogo. Verdad es “este

²³¹ *Ibíd.*

²³² *Ibíd.* La concepción jasperiana de la filosofía resuena con claridad en la propia concepción dialogal de Ricœur. Jaspers piensa esta noción de “combate amoroso” (*liebender Kampf*) dentro de una interpretación de la filosofía como *comunicación existencial*. Como es sabido, Jaspers pone el comienzo de la filosofía en la propia existencia del filósofo. Su actividad responde al esfuerzo por clarificar su propia existencia histórica. Pero esa clarificación solo se produce en diálogo con otros: “Toda filosofía impulsa a la comunicación; se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y esta es insoluble del ser verdad” (Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, p. 23). La filosofía es un “coloquio con los hombres” (*Filosofía*, 1, p. 357). Esa comunicación entre existentes que anhelan llegar a sí mismos a través del diálogo con el otro es la condición de este *combate amoroso*, del juego crítico de preguntas y respuestas en el que, contra el otro, pero también contra uno mismo, corrigiendo el propio pensar, brota la verdad. La filosofía es *sym-philosophie*; el pensar requiere la existencia de una comunidad de diálogo. La historia de la filosofía es la historia de hombres y mujeres que, a través de milenios, viven como “compañeros del destino del pensar”, ofreciéndose mutuamente la ocasión para buscar, en diálogo, su propio camino hacia la verdad, que es también un camino hacia sí mismos, hacia la revelación de su propia existencia histórica.

proceso sin fin de la investigación contemporánea y de la comprensión del pasado”²³³. La verdad es un “reino *desgarrado* de las verdades”²³⁴. Pero, al mismo tiempo, todas esas verdades desgarradas son unificadas por un horizonte único de verdad. La “Unidad de la verdad”²³⁵ es el lado noemático de la investigación que unifica todas las singularidades filosóficas en una historia. Eso que hace que pensar implique un cierto tipo de “esperanza ontológica”²³⁶; eso que hace que, en relación a la verdad, cada filósofo solo pueda decir “Yo espero estar en la verdad”²³⁷.

Esta expresión contiene tres indicaciones. En primer lugar, uno espera estar *en* la verdad, y no *hacia*. La verdad no es solo un horizonte, sino un medio, una atmósfera, una luz que baña mi pensamiento. En segundo lugar, mi pensamiento significa mi modo de estar *abierto al ser*. Y eso lo hace accesible a toda otra filosofía, ya que el ser es eso que precede y unifica la intención filosófica singular de cada filósofo. Finalmente, *yo espero*: la unidad de la verdad no puede ser del todo dicha, la apertura al ser que fundamenta la unidad de toda interrogación filosófica no puede ser completamente capturada. La verdad no acepta ser enteramente poseída y dominada. La esperanza expresa la forma del diálogo siempre abierto que posibilita la comunicación con el pensamiento con el que otro ser humano expresa su propia apertura al ser.

Ahora bien, un último problema se plantea a esta concepción *dialéctica* (movimiento de superación de un discurso de primer grado por otro de segundo grado) y *dialógica* (filosofía como pensar en común) de la praxis filosófica y la unidad de lo verdadero. Porque hay autores que precisamente a partir del análisis del funcionamiento especulativo del pensamiento filosófico concluyen que la filosofía es solo un *falso saber*, y así amenazan con arruinar el propio proyecto de la filosofía como “búsqueda de la verdad” defendido por Ricœur.

En el último capítulo de *La metáfora viva*, dedicado a extraer la “intencionalidad ontológica del enunciado metafórico”²³⁸, Ricœur se propone, en discusión con la interpretación del discurso metafísico de Nietzsche, Heidegger y, especialmente, *La mitología blanca* de Derrida²³⁹, defender la legitimidad del discurso especulativo propio de la filosofía. Para ello tendrá que mostrar la existencia de una discontinuidad, de un hiato, entre discurso poético y discurso metafísico, especialmente próximos en cuanto que ambos esbozan un semejante movimiento de transferencia de sentido, para garantizar su autonomía y su capacidad para expresar la apertura al ser²⁴⁰.

Tras elaborar dos casos límite de la relación entre discurso poético y especulativo para investigar si en ambos se produce el mismo funcionamiento

²³³ “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai”, en HV, p. 64.

²³⁴ *Ibíd.*

²³⁵ *Ibíd.*, p. 66.

²³⁶ *Ibíd.*

²³⁷ *Ibíd.*

²³⁸ MV, p. 323.

²³⁹ Cfr. Derrida, J., “La mythologie blanche”, en *Marges de la philosophie*, pp. 247-324. Sobre el debate en torno a la metáfora entre Derrida y Ricœur, véase la obra de J.-L. Amalric: *Ricœur, Derrida. L’enjeu de la métaphore*.

²⁴⁰ MV, pp. 356-374.

semántico, la doctrina aristotélica de la unidad analógica de las múltiples significaciones del ser y la conjunción entre filosofía y teología en el discurso mixto de la doctrina tomista de la analogía del ser, gracias a los cuales consigue Ricœur verificar la autonomía del discurso filosófico, se propone criticar el *error* cometido por el tipo de filosofía que pone en el mismo plano la diversidad de discursos poético, científico, religioso, filosófico, apoyándose para ello en la supuesta identidad entre discurso metafórico y discurso especulativo.

La manera *genealógica* como Nietzsche interroga a los filósofos, no por sus intenciones declaradas, sino desde la sospecha por sus presuposiciones ocultas, constituye el subsuelo de este tipo de interpretación. Con ella Nietzsche invierte el modo de implicación entre filosofía y metáfora. Heidegger extrae todas sus consecuencias de esta interpretación, en la VI Lección de *De la esencia del fundamento*, al afirmar que “lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica”²⁴¹, haciendo de la transferencia metafísica y la transferencia metafórica un mismo transporte, un mismo desplazamiento del sentido propio hacia el figurado, una misma *Uebertragung*. Frente a la oposición entre lo metafórico, que describe la transposición del sentido propio al figurado, y lo metafísico, que describe la transposición de sentido de lo visible a lo invisible de tradición platónica, Heidegger busca recuperar la identidad última del movimiento de transposición, esencialmente metafórico, que se encuentra en la esencia de la especulación metafísica: ese momento *poético* por el que en el pensamiento se despierta una visión más amplia, por el que la palabra se remonta a su origen haciendo aparecer de forma más nítida, más clara, más auténtica, el mundo. En última instancia, la especulación filosófica participa del poder vivificante de la poesía.

La deconstrucción sin límites propuesta por Derrida en *La mitología blanca* a partir de la distinción entre una *metáfora gastada* o *muerta* y *metáfora viva* radicaliza este argumento, hundiendo ya del todo la especulación filosófica en la esencial metaforicidad del lenguaje. Derrida reduce la metafísica a “una interpretación alegorizante de metáforas ya dadas en el lenguaje”²⁴². De esta forma, la sospecha nietzscheano-heideggeriana contra la metafísica occidental se agudiza en una forma de sospecha que apunta a lo no-dicho de la metáfora misma y que arruina la pretensión de neutralidad de la metafísica. Siempre ya todo discurso metafísico se encuentra operando metafóricamente, y el auténtico trabajo de una filosofía consciente de ello no puede consistir en buscar una verdad que se ha disuelto bajo el incesante juego de desplazamientos de sentidos del lenguaje, sino en desenmascarar lo que la metafísica disimula y disfraza por debajo de sus metáforas gastadas, de sus conceptos endurecidos.

Desde este punto de vista reinterpreta Derrida el concepto hegeliano de *Aufhebung*. Su punto de partida es una afirmación realizada por Hegel en su *Estética*²⁴³ sobre la formación del concepto: ahí sostiene que el concepto filosófico es el resultado

²⁴¹ Cfr. Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, pp. 87-89. Duque y Pérez de Tudela traducen: “solo en el interior de la metafísica se da lo metafórico” (p. 89).

²⁴² MV, p. 362.

²⁴³ Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, II, cap. 3, B, 3, “La metáfora”, pp. 296-300.

de la transposición de una significación sensible a un orden espiritual. La promoción de la significación abstracta propia barre lo metafórico existente en su significación inicial, que ha devenido impropia. En este sentido, el movimiento especulativo de producción del concepto filosófico, la *Aufhebung*, consiste en esta superación de la significación sensible e impropia por la significación espiritual y propia.

Ahora bien, donde Hegel ve una *innovación de sentido*, Derrida ve solo una *usura (usure) de la metáfora* y “un movimiento de idealización mediante el disimulo del origen metafórico”²⁴⁴. Este movimiento de idealización es el responsable de la construcción de las oposiciones características de la metafísica: naturaleza-espíritu, naturaleza-libertad, etc., produciendo los primeros filosofemas que articulan el campo de la metafísica. De ahí el nombre de *mitología blanca*: la metafísica es el presuntuoso nombre de un falso saber cuya validez depende de la ocultación del trabajo poético y metaforizante que lo ha producido. No hay discurso filosófico que no se diga dentro de una trama conceptual que ha sido engendrada metafóricamente. El movimiento especulativo, gesto filosófico por excelencia que promueve la superación del sentido impropio por el concepto, es engullido dentro del mismo movimiento metafórico de transposición de sentidos que, mediante un incesante efecto de desgaste y ganancia, se endurece en el discurso metafísico. Y con este argumento Derrida está provocando la bancarrota del proyecto filosófico defendido por Ricœur, la cancelación de la filosofía como expresión de una apertura al ser y como búsqueda de la verdad. La deconstrucción sin límites de Derrida consiste así en el proyecto de “arruinar por la aporía el discurso metafísico”²⁴⁵.

El análisis de la metáfora realizado en *La metáfora viva* ofrece el mejor argumento para salvar el *acto especulativo* a partir del cual Ricœur define la filosofía como vía larga que se inicia en una investigación temática de primer grado que desata dialécticamente un discurso de segundo grado revelador de sus implicaciones ontológicas. Para ello Ricœur tiene que explicar mejor qué es eso de la especulación en la que consiste el pensamiento filosófico. Y esto depende de establecer con claridad la diferencia entre *sentido metafórico* y *sentido literal*. Contra la línea argumentativa que va de Nietzsche a Heidegger y a Derrida, Ricœur solo puede oponer “un mejor análisis semántico del proceso metafórico”²⁴⁶.

El resultado de esta mejor explicación es la supresión de la sobredeterminación metafísica de la diferencia entre lo figurado y lo propio. Para ello basta con pensar lo propio no como lo primitivo, lo natural, lo originario, sino en su carácter aristotélico de *lo corriente, lo usual*. Si esto es así, entonces el trabajo filosófico de denominación, de producción de conceptos, pone en juego creaciones de sentido inéditas que buscan rellenar los vacíos de significado de un término que permite comprender mejor la realidad, arrojando luz sobre esos aspectos no iluminados mediante, justamente, una

²⁴⁴ MV, p. 364.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 365.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 369.

metáfora. Reanimar una metáfora muerta es deslexicalizarla, y la consecuencia es la producción de una nueva metáfora, un nuevo sentido.

De esta forma, cabe defender *otra* interpretación del *Aufhebung* hegeliano. La producción del concepto no es el mero resultado de un proceso de usura. Surge de dos operaciones cruzadas. La primera es esa transferencia de sentido que convierte la significación propia en otra significación transportada en el orden espiritual. La segunda, la de la propia supresión-conservación, esto es, la superación que hace de esta expresión impropia, en tanto que transferida, una significación abstracta propia. Es aquí donde lo impropio, extraído de lo sensible, se convierte en un *propio espiritual*. Este es el nacimiento del *concepto*.

Esta esencia especulativa de la filosofía es eso mismo que, piensa Ricœur, Kant concibe al hablar de la producción del concepto en su *esquema*²⁴⁷: el concepto de fundación refiere al esquema del suelo y de la construcción, pero el sentido del concepto no se reduce de ninguna manera a su esquema. En este sentido, concluye Ricœur, “eso que precisamente hay que pensar es que el abandono del sentido sensible no da solamente una expresión impropia, sino una expresión propia de rango conceptual; la conversión de la usura en pensamiento no es la usura misma. Si estas dos operaciones no fueran distintas, no se podría tampoco hablar del concepto de usura, ni del concepto de metáfora; no habría, en verdad, filosofemas. Hay filosofema porque un concepto puede estar activo en tanto que pensamiento en una metáfora ella misma muerta. Eso que Hegel precisamente ha pensado es la vida del concepto en la muerte de la metáfora”²⁴⁸.

En última instancia, ningún discurso filosófico sería posible, tampoco el de la deconstrucción derridiana, sin defender “la única tesis de la filosofía”, a saber: “que el sentido intencionado a través de estas figuras es de una esencia rigurosamente independiente de eso que lo transporta”²⁴⁹. Así, el movimiento especulativo consiste en un rejuvenecimiento de una metáfora usada en una situación de carencia semántica mediante una nueva lexicalización. Pero eso sucede gracias a que encierra el poder de producir un nuevo sentido que alumbra de otra forma, más propia, más rica y anteriormente inaccesible la propia experiencia del mundo. Porque el lenguaje contiene la potencia de decir de otro modo, mejor, mi apertura al ser.

Con este análisis de la diferencia entre especulación y metáfora salva Ricœur la posibilidad de una ontología. No es necesario acompañar a Heidegger y Derrida en su análisis del destino platonizante de la metafísica. Basta con corregir el análisis del trabajo de la metáfora para descubrir cómo el discurso filosófico lo pone a trabajar en su provecho. En este sentido hay que entender la afirmación hecha al final de *Sí mismo como otro*: “La ontología que nosotros esbozamos aquí es fiel a la sugerencia hecha en nuestro prefacio, a saber, que una ontología sigue siendo posible en nuestros días en la

²⁴⁷ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, A 137/B 176 – A 147/B 187.

²⁴⁸ MV, p. 371-2.

²⁴⁹ *Ibíd.*

medida en que las filosofías del pasado siguen abiertas a reinterpretaciones y reapropiaciones gracias a un potencial de sentido que ha quedado desempleado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al cual debemos los grandes cuerpos doctrinarios que identificamos de ordinario por sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A decir verdad, si no se pudiera despertar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, ninguna innovación sería posible, y el pensamiento en el presente solo podría elegir entre la repetición y la errancia.”²⁵⁰.

6.5. Ricœur tras Gadamer

Sin embargo, no es Ricœur el único que piensa *después* de Heidegger y que pretende dar respuesta a la aporía entre ontología y epistemología, entre verdad y método. Hay otro filósofo que también se ha cuestionado las paradojas descubiertas en el interior de la historia de la hermenéutica “desde las hermenéuticas regionales hacia la hermenéutica general, desde la epistemología de las ciencias del espíritu hacia la epistemología” pero que además, frente a Heidegger, “marca (...) el inicio del movimiento de regreso desde la ontología hacia los problemas epistemológicos”²⁵¹. Un último referente se perfila así en este *poema de la historia de la filosofía* que está a punto de concluir. En efecto, el último apartado de “La tarea de la hermenéutica” comienza afirmando que “esta aporía llega a ser el problema central de la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer en *Warheit und Methode*”²⁵².

Tal y como es interpretado por Ricœur, el problema que organiza la obra de Gadamer es el escándalo provocado por la especie de *distanciamiento alienante*²⁵³ (*distanciation aliénante / Verfremdung*) que constituye el presupuesto de las ciencias y a partir del cual la hermenéutica reivindica su universalidad: la alienación es el “presupuesto ontológico que sostiene la conducta objetiva de las ciencias humanas”²⁵⁴. Y por eso la metodología de las ciencias humanas implica una *puesta a distancia* que rompe la relación primaria de pertenencia en la que consiste la relación con la historia. La obra de Gadamer persigue esta dialéctica entre experiencia de pertenencia y distanciamiento alienante a través de las tres esferas que componen *Verdad y método*: la estética, mostrando cómo la pertenencia al objeto hace posible la crítica del juicio, la histórica, mostrando cómo la pertenencia a la tradición determina la metodología de las ciencias sociales, y la lingüística, que atraviesa las anteriores, y que muestra la co-pertenencia a las cosas dichas y posibilita al mismo tiempo un tratamiento científico del lenguaje.

Con ello, Ricœur descubre en la obra de Gadamer su mismo propósito, el mismo intento de regresar desde la ontología hacia la epistemología. El propio título de *Verdad*

²⁵⁰ SA, pp. 346-7.

²⁵¹ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 107.

²⁵² *Ibid.*, p. 106.

²⁵³ El término *Verfremdung* es habitualmente traducido en castellano como *extrañamiento*.

²⁵⁴ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 106.

y *Método* expresa este juego entre el concepto de verdad de resonancia heideggeriana y el concepto de método de resonancia dilttheyana. Y es jugando con el sentido del título como Ricœur inicia su crítica de la obra de Gadamer: “¿hasta qué punto la obra merece llamarse *Verdad Y Método*, y si no debería más bien ser titulada: *Verdad O Método*?”²⁵⁵. En efecto, la oposición entre distanciamiento alienante y pertenencia hunde la reflexión gadameriana en la misma antinomia heideggeriana porque nos coloca en una situación en la que finalmente parece que solo se puede optar *o* por la verdad (ontología) *o* por el método (epistemología). El distanciamiento alienante hace posible la objetividad de las ciencias humanas, pero al mismo tiempo arruina la relación de pertenencia a la realidad histórica que pretende ser convertida en objeto. Y por eso, concluye Ricœur, nos coloca de nuevo en la alternativa subyacente al título: “o bien practicamos la actitud metodológica, pero perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”²⁵⁶.

Ricœur reconoce la existencia de esta antinomia en el relato hecho por Gadamer de la historia de la hermenéutica, jalonado por una sucesión de oposiciones: filosofía romántica contra Ilustración; Dilthey contra el positivismo; Heidegger contra el neokantismo. En última instancia siempre la misma antítesis entre, de un lado, la *experiencia hermenéutica de pertenencia*, al hilo de la cual son rehabilitados la tradición y el prejuicio, y, del otro, una *exigencia crítica y reflexiva*. Gadamer intenta sintetizar y superar esta basculación mediante una teoría de la conciencia histórica que es al mismo tiempo el fundamento de las ciencias del espíritu, y que pivota sobre la noción de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (*conciencia-de-la-historia-de-los-efectos / conscience-de-l’histoire-des-effets*). Este concepto tiene un sentido doble: describe, primero, la situación en la que se encuentra la conciencia, expuesta a los efectos de la historia; pero también es, después, la propia conciencia de esa situación. No es un concepto metodológico, sino que es la “conciencia reflexiva” de la metodología de la investigación histórica: es la “conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción...”; pero ocurre que esta toma de conciencia es tal “...que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo”²⁵⁷. Así pues, finalmente la antinomia heideggeriana subsiste en el fondo de la obra de Gadamer: ontología frente a epistemología, *o* verdad *o* método.

Ricœur inicia su propuesta retomando el concepto gadameriano de *eficiencia histórica* con la misma tarea de superar la antítesis entre las dimensiones ontológica y epistemológica. El punto de partida es esta pregunta: “¿cómo es posible introducir una instancia crítica cualquiera en una conciencia de pertenencia expresamente definida por

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 113. En “«Logique herméneutique» ?” (en *Écrits et conférences 2. Herméneutique* (EC2), pp. 134-145), Ricœur suaviza levemente, sin llegar a desmentir, esta fuerte dicotomía. Ahí hace una presentación “más dialéctica” de *Verdad y Método*, recomponiendo los elementos de la implícita presencia de un momento crítico en el proceso de comprensión. Y esta posición es aún más matizada en el artículo “Retour de Gadamer”.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 109.

el rechazo de la distanciación?”, cuya respuesta debería comenzar aproximadamente de esta forma: “en la medida en que esta conciencia histórica no se limita a repudiar el distanciamiento sino que también se emplee en asumirlo.”²⁵⁸

De hecho, Ricœur encuentra en Gadamer tres sugerencias²⁵⁹ que constituyen el punto de partida de su propia reflexión y que pretenden superar esta antinomia entre distanciamiento alienante y pertenencia. La primera es el concepto de *distancia*, que encierra la tensión entre lo próximo y lo lejano esencial a la toma de conciencia histórica. La segunda es el concepto de *fusión de horizontes*, que implica la posibilidad de una comunicación entre dos conciencias situadas de forma diferente, lo que incluye de nuevo el factor de aproximación a lo lejano que, sin embargo, permanece abierto. Finalmente, su propia reflexión sobre el carácter lingüístico de la experiencia humana supone que mi pertenencia a la tradición está mediada por la interpretación de signos que están ahí dispuestos a ser descifrados. Ahora bien, si nosotros somos diálogo es porque los interlocutores desaparecen tras aquello que es llevado al diálogo, la *cosa del texto*, que es eso que permite la comunicación a pesar de la distancia, la aproximación de lo que de entrada es lejano, eso que los interlocutores llevan al diálogo y que en el lenguaje encuentra mediación.

Sin embargo, este poema da cuenta de una problemática que aparece tardíamente, como consecuencia de la rectificación de una serie de puntos de vista anteriores. La filosofía de Ricœur no pretende ser desde el principio una repetición de *Ser y tiempo*, ni es desde el principio hermenéutica. Solo tras una serie de peripecias accede a esta problemática. La tarea consiste en reconstituir la estructura que se dibuja en el movimiento de su pensamiento, la forma como llega, desde sus primeras obras, hasta aquí.

²⁵⁸ Ibíd., pp. 109-110.

²⁵⁹ Ibíd., pp. 110-111.

Capítulo II

Descripción fenomenológica de una voluntad solo humanamente libre

Merece la pena recordar las extraordinarias circunstancias en las que Ricœur diseña su proyecto de *Filosofía de la voluntad*. Se aproxima a la tradición de la filosofía reflexiva francesa durante sus estudios universitarios, que concluyen en 1934 con una *mémoire de maîtrise* dedicada al *Problema de Dios en Lachelier et Lagneau*. El curso siguiente se traslada a París para estudiar en la Sorbona. Ahí se produce el encuentro con la obra de Husserl y Marcel. El vínculo con Husserl es distante, mediado por la lectura en inglés de *Ideas*. Con Marcel es especialmente estrecho y personal. Se introduce en su círculo, acude a sus tertulias de los “viernes”, donde participa un puñado de fieles estudiantes de filosofía. A través de Marcel, comienza a leer a Jaspers y toma contacto con el personalismo de Emmanuel Mounier, que acaba de fundar la revista *Esprit*. En 1935 obtiene la agregación en filosofía, se casa, comienza a enseñar en liceos de Colmar y Lorient, tiene sus primeros hijos, presta su servicio militar, estudia alemán para leer a Husserl, comienza a leer a Heidegger, en fin, prepara su tesis doctoral. Estalla la guerra. Es movilizado. También los filósofos van a la guerra. Tras la derrota francesa es hecho prisionero por los alemanes y enviado a un atestado campo en Pomerania en junio de 1940²⁶⁰. De esos campos sale la traducción de *Ideas I* que, acompañada de un comentario introductorio, sirve como primer trabajo de la tesis doctoral que defiende en la Sorbona en 1950. Salen igualmente sus primeros libros. El primero, escrito con Mikel Dufrenne y publicado en 1947, *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*. Un año después publica en solitario otro de filosofía comparada, *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Filosofía del misterio y filosofía de la paradoja*. En ambos comienzan a perfilarse algunos problemas que está ya trabajando en paralelo y que

²⁶⁰ Así comienza una fantástica aventura de supervivencia intelectual. Su barracón, el 37-5 se convierte en “el barracón de los intelectuales”. Ahí coincide Ricœur con un grupo donde hay desde profesores de filosofía a anglicistas, entre ellos Mikel Dufrenne, con el que escribirá su primera obra. En estas circunstancias reemprende su trabajo de tesis. En 1942 es trasladado de nuevo al campo de Arnswalde. Los barracones son más pequeños, de ocho a quince personas. Ricœur acaba en la famosa *Stube de los filósofos*, con Dufrenne y Fernand Langrand, el anglicista Jean Chevallier, el físico Savinas, el escritor Roger Ikor, el agregado de letras Jacques Desbiez, y el escritor Lesort. Un poco al margen del régimen militar del campo, prosiguen con su actividad intelectual y llegan a montar una especie de universidad: dan cursos y conferencias, publican un periódico, *Écrit sur le sable*, cuentan con una biblioteca que en 1943 alcanza los 22.000 volúmenes. En estas asombrosas condiciones prosigue Ricœur, como el resto de este peculiar grupo de intelectuales prisioneros, su trabajo hasta 1945, definido por el sistemático estudio de la obra de Jaspers y de Husserl, especialmente accesibles tratándose de autores alemanes. Este tiempo es para Ricœur, a pesar de la miseria del campo, un fructífero “retiro forzoso de cinco años”.

desembocan en su primera obra mayor, *Lo voluntario y lo involuntario*, primera parte del proyecto de *Filosofía de la voluntad*, que es presentada como segundo trabajo de tesis en 1950²⁶¹.

1. El proyecto de una Eidética de la voluntad

Lo voluntario y lo involuntario es el resultado del cruce de la filosofía existencial con la fenomenología²⁶². Con él se propone ofrecer una contrapartida a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty²⁶³, ampliando el tipo de análisis

²⁶¹ Sucede que la mayor parte de los trabajos actuales sobre Ricœur están dirigidos a las obras del período de madurez; y coincide que los trabajos que con más cuidado han estudiado sus obras tempranas suelen ser ellos mismos los más tempranos. De entre ellos merecen ser destacados la obra de D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricœur*, que concluye su trabajo comentando textos de 1968, así como el trabajo de M. Peñalver Simó, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricœur*, que alcanza a comentar trabajos de 1969.

²⁶² RF, pp. 22-24.

²⁶³ El pensamiento de Merleau-Ponty envuelve y acompaña el propio pensamiento de Ricœur durante su primer ciclo. De todos los filósofos contemporáneos, la proximidad con el primero es probablemente la más íntima tanto en el estilo como en algunas de las temáticas. Trazando itinerarios distintos, los puntos de encuentro son, sin embargo, constantes y habitualmente convergentes.

La influencia de Merleau-Ponty sobre Ricœur se manifiesta con claridad al menos en tres momentos importantes. El primero es, efectivamente, en el propio diseño del programa de *Lo voluntario y lo involuntario*. Los rasgos con los que Ricœur describe, en el artículo “Homenaje a Merleau-Ponty”, las “cosas admirables” de *Fenomenología de la percepción* valen para describir exactamente *Lo voluntario y lo involuntario*: primero, su “manera de recuperar los resultados de las ciencias humanas y de incluirlos en un propósito propiamente filosófico”, iniciando un diálogo especialmente con la psicología; después, la forma despreocupada de toda ortodoxia de recuperar “la enseñanza magistral del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, de quien conocía perfectamente tanto la obra publicada como los inéditos”; finalmente, la forma igualmente heterodoxa de recuperar “el tema del cuerpo propio, introducido por Gabriel Marcel, a saber, la experiencia viva de mi cuerpo, de este cuerpo que ni es del todo objeto conocido desde fuera ni del todo sujeto transparente a sí mismo”; resumiendo, tres ejes fundamentales: “los datos de las ciencias humanas, el método de la fenomenología y la intención filosófica del existencialismo.” (L2, p. 159) Es bien interesante que, queriendo describir la *Fenomenología de la percepción*, esté al mismo tiempo describiendo las coordenadas de *Lo voluntario y lo involuntario*.

El segundo momento es el de la lectura de Freud y su integración dentro de un programa de filosofía reflexivo en diálogo con la fenomenología en *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*; el tercero, la concepción de la fenomenología del lenguaje dentro del contexto del debate con la lingüística estructuralista. De ambos hablaremos en su momento.

Pero más allá de estas importantes influencias explícitas, hay una larga serie de consonancias fundamentales tanto de estilo como de contenido: ambos participan de la primera oleada de fenomenólogos franceses que comienzan a leer no solo las obras publicadas por Husserl sino también sus inéditos, y ambos son también heterodoxamente fenomenólogos; ambos defienden el carácter inacabable de la filosofía (patente, por ejemplo, en el discurso inaugural del Colegio de Francia en 1953: *Elogio de la filosofía*); ambos entienden que la filosofía ha de mantener un constante diálogo con las ciencias humanas; ambos están también atentos a las fuentes no-filosóficas de la filosofía, y exploran la relación, por ejemplo, con la literatura y el arte; ambos están igualmente comprometidos políticamente, y mantienen una semejante concepción de la historia y de la política, en la órbita de la crítica marxista pero hostiles a cualquier concepción de historia universal, de cualquier punto de vista absoluto dirigiendo la historia; en ambos hay una semejante evolución desde la temática del cuerpo propio hacia la del lenguaje... De la misma forma que se ensaya hoy con éxito encontrar los puntos de convergencia y divergencia entre las obras de madurez de Ricœur y el proyecto hermenéutico gadameriano como su gran otro, como su pareja filosófica, merecería la pena desarrollar una semejante lectura en paralelo entre el proyecto de *Filosofía de la voluntad* de Ricœur, hasta el momento en que inicia su último giro lingüístico,

eidético practicado por Husserl al orden práctico y afectivo, a la esfera del querer, al análisis del juego entre lo voluntario y lo involuntario, todo ello modulado por la influencia de Marcel. Husserl pone el método, Marcel el problema: el de “un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes”²⁶⁴, un sujeto que es al mismo tiempo siervo y dueño de sí. El resultado es una “ontología fundamental del querer y de la naturaleza”²⁶⁵.

El punto de partida de esta ontología fundamental, primera aproximación a la cuestión del *Cogito*, es inevitablemente cartesiano, pero refleja un ángulo de la cuestión diferente al descrito en el Prólogo a *Sí mismo como otro*, un ángulo previo al impulso heideggeriano de su filosofía. Lo que aquí es cuestión es la denuncia de la quiebra de la unidad del sujeto operada por Descartes al escindirlo en dos sustancias heterogéneas: pensamiento y extensión. Contra este *Cogito quebrado*, que segrega el cuerpo al orden de la exterioridad porque solo retiene los contenidos de conciencia como parte del yo, Ricœur se propone, a través de la descripción de las articulaciones de lo voluntario y lo involuntario, realizar una “experiencia integral del *Cogito*”²⁶⁶. El análisis de la relación de lo voluntario con lo involuntario aspira a reconstruir la figura de un “*Cogito* integral” que envuelve el “yo deseo, yo puedo, yo vivo y, de forma general, la existencia como cuerpo”²⁶⁷, y donde el cuerpo se encuentra unido al querer que lo padece al mismo tiempo que lo domina. Es la vía para pensar mejor una nueva figura de la subjetividad capaz de abrigar el propio cuerpo.

Para ello, en un estilo dialógico de pensamiento que será canónico en toda su obra, entrará en una doble conversación tanto con la tradición filosófica como con la científica, en este caso, especialmente, con la psicología. La investigación avanza así incorporando todas las voces significativas para la comprensión del problema, procedentes de distintos campos y autores, articulándolos progresiva y sistemáticamente en el trabajo de descripción fenomenológico. Entra así Ricœur en un amplio diálogo con una vasta tradición filosófica que va desde Maine de Biran y Ravaisson hasta Kant y Bergson, pasando por Alain, Hans Reiner, Dietrich von Hildebrand, Sartre o Heidegger al mismo tiempo que con la tradición psicológica, desde Edward Tolman o la psicología de la Gestalt hasta el propio Freud.

e indudablemente al menos en *Lo voluntario y lo involuntario*, y el proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty, una lectura simultánea que seguramente tendría un efecto vivificante para ambos.

En una nota al pie de “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, Ricœur cita el fragmento inicial del ensayo *Sobre la fenomenología del lenguaje*, en el que Merleau-Ponty rinde homenaje a Husserl y su aproximación a la cuestión del lenguaje, aclarando su relación con él. Escribe: “Este problema permite mejor que cualquier otro interrogar a la fenomenología y, no solamente repetir a Husserl, sino recomenzar su esfuerzo, retomar, más que sus tesis, el movimiento de su reflexión”. Justo a continuación, añade Ricœur: “Me gusta citar este texto porque nuestra relación con el más grande de los fenomenólogos franceses ha llegado a ser, quizás, la que fue la suya con Husserl: no una repetición, sino una recuperación del movimiento mismo de su reflexión” (CI, p. 243).

²⁶⁴ RF, p. 24.

²⁶⁵ VI, p. 42.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 25.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 27.

El uso de la perspectiva científica juega un papel decisivo en la investigación: el de “diagnóstico”²⁶⁸ o “signo”²⁶⁹. De un lado, Ricœur denuncia la actitud naturalista propia de la psicología empírica, cuyo resultado es la cosificación de la experiencia de lo subjetivo y, por tanto, la propia ruina del fenómeno que pretende ser comprendido. Mira desde fuera lo que a mí me pasa, tratando como *hecho* lo que es una *vivencia*, y por eso fracasa. Pretende *explicar* lo que solo puede *comprendido*. Pero fracasa, en segundo lugar, porque el resultado inevitable de esta aproximación es la aniquilación de la experiencia de la libertad. La perspectiva naturalista piensa al ser humano en términos de objeto, y eso supone pensarlo sometido a un sistema causal que conduce inevitablemente al determinismo. La experiencia interior de la libertad se hace impensable porque el conocimiento objetivo del mundo es determinista: “pensar el objeto es pensarlo bajo la ley”²⁷⁰. La actitud naturalista trabaja trabando los fenómenos que pretende explicar en una red causal que hace impensable la experiencia subjetiva de la libertad. La libertad pasa a ser o bien una paradoja irresoluble o bien una mera ficción, una ilusión producida necesariamente por la subjetividad. El hecho de que yo me descubra como una conciencia capaz de iniciativa, y que reclame mi pensamiento y mi querer como míos, resultan absolutamente incompatibles con esta perspectiva. Sin embargo, Ricœur no defiende que los resultados ofrecidos por ella sean ridículos, erróneos o despreciables. Más bien defiende la necesidad de integrarlos en la investigación. Entiende que hay en ellos un contenido indispensable para una adecuada comprensión del problema tratado, y que la deficiencia que sufre puede ser superada mediante un *cambio de actitud*: “el cambio de la actitud «naturalista» a la actitud «fenomenológica»”²⁷¹.

La perspectiva fenomenológica asume el fenómeno como vivencia de una conciencia que busca comprender eso que a ella misma le sucede; busca investigar la experiencia del pensar, del querer, desde la perspectiva de un *Cogito*. Al añadirse a la perspectiva científica, esta resulta reinterpretada como “diagnóstico”, como “índice” externo que manifiesta “desde fuera la intuición de las estructuras intencionales constituyentes del *Cogito*”²⁷². Así, los resultados de la investigación objetiva resultan “subjetivados”²⁷³, releídos como fenómenos pertenecientes a un *Cogito*. La investigación fenomenológica avanza tomando como hilo conductor los resultados de la investigación científica con la finalidad de elaborar la experiencia de un “Cogito en primera persona”²⁷⁴ que permita *comprender* la secreta unión entre yo mismo y mi cuerpo. La figura del “cuerpo-objeto”²⁷⁵, propia de la psicología, que reduce los actos de conciencia a “hechos” y que expulsa el cuerpo al territorio de la objetividad es

²⁶⁸ Ibid., p. 276.

²⁶⁹ Ibid., p. 531.

²⁷⁰ Ibid., p. 438.

²⁷¹ Ibid., p. 278.

²⁷² Ibid., p. 465; cfr. pp. 279-285.

²⁷³ Ibid., p. 31.

²⁷⁴ Ibid., p. 26.

²⁷⁵ Ibid., p. 25.

reemplazada por la figura de un “cuerpo-sujeto”²⁷⁶, esto es, de un “Cogito en primera persona”²⁷⁷.

En la tradición de la reflexión sobre el cuerpo propio iniciada por Maine de Biran, la filosofía de la voluntad proyectada por Ricœur busca elaborar la figura de un “sujeto encarnado” que hace experiencia de sí a partir de la intuición del cuerpo como “cuerpo propio”²⁷⁸, como “*mi* cuerpo”²⁷⁹, como esa dimensión de mí mismo que no se encuentra ya opuesta a mí, enfrentada a mi conciencia, arrojada al territorio exterior de los objetos. El *Cogito* del que aquí se hace experiencia encuentra en el cuerpo “el origen de sus motivos, como haz de poderes e incluso como naturaleza necesaria.”²⁸⁰, así como la instancia de mediación con las otras subjetividades. El cuerpo expresa y proyecta hacia afuera la propia subjetividad, de la misma forma que el cuerpo del otro transparenta justamente a un Otro, y no un mero objeto que se encuentra ahí en el mundo. Rompe así Ricœur la coincidencia entre el cuerpo como “objeto empírico”, descrito por la psicología empirista clásica, y como “cuerpo de un sujeto”²⁸¹ del que ahora quiere hacer experiencia. Este “cuerpo vivido”²⁸² ya no es un objeto en absoluto. Ya no es algo que pertenezca al orden de la exterioridad. El “yo quiero”²⁸³ religa mi voluntad al cuerpo de tal forma que lo atrae definitivamente a la esfera de la subjetividad, superando la escisión cartesiana²⁸⁴.

²⁷⁶ Ibid., p. 27.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., p. 28.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid., p. 27.

²⁸¹ Ibid., p. 30

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid., p. 26.

²⁸⁴ Casi cincuenta años después recupera Ricœur la posición aquí fijada en el diálogo que mantiene con el neurobiólogo Jean-Pierre Changeux en *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*. Este hecho viene a probar dos cosas: primero, la consistencia de la reflexión sobre el cuerpo propio realizada en esta primera obra; después, la particular forma como la *superación* de los ciclos primitivos de su pensamiento no supone en ningún caso el abandono o la rectificación de sus hallazgos fundamentales, sino más bien el desplazamiento de la intención filosófica hacia otra problemática distinta. En este sentido, las distinciones y análisis fundamentales realizados en *Lo voluntario y lo involuntario* conservan su validez, y convendría por ello, mientras se lee *La Nature et la Règle*, sostener esta obra en la otra mano.

El diálogo entre el neurocientífico que discute problemas filosóficos desde presupuestos materialistas y positivistas y el fenomenólogo es difícil, puesto que ambos defienden puntos de vista que se impugnan mutuamente: mientras que el neurocientífico cree poder sustituir la reflexión filosófica, resolviendo científicamente los problemas hasta ahora reservados a la filosofía, el fenomenólogo, aunque sí defiende que el filósofo tiene que ser un “gran lector de textos científicos” (NR, p. 49), rechaza sin embargo la legitimidad de la pretensión de Changeux defendiendo la autonomía del discurso filosófico.

A lo largo del libro, Changeux defiende que el mejor conocimiento del cerebro y sus funciones pone a la neurociencia en condiciones de ofrecer una solución científica a dos tradicionales problemas filosóficos: primero, pretende poder explicar la relación entre lo físico y lo mental a partir de la elaboración de un “discurso mixto” de tipo monista materialista que, hibridando ambas dimensiones, se funda en la noción central de “objeto mental” (NR, p. 103); en segundo lugar, y prestando título al libro, pretende que, gracias a ello, la neurociencia puede explicar los fundamentos biológicos de la moral, realizando así el viejo programa de una *ciencia de la moral* presentado por Comte en su *Catecismo positivista* (NR, p. 19-21).

Contra estos postulados vemos cómo Ricœur reacciona desempolvando las viejas tesis fundamentales fijadas en *Lo voluntario y lo involuntario*. En primer lugar, contra la idea de un “discurso mixto” físico-mental, Ricœur opone un “dualismo semántico” que diferencia la perspectiva

En un segundo sentido esta filosofía de la voluntad adopta un método fenomenológico. La posibilidad de describir las estructuras fundamentales del querer humano depende de la puesta entre paréntesis, de la abstracción de los fenómenos de la *culpa* y de la *trascendencia*²⁸⁵. En este sentido, el punto de partida es una especie de “reducción eidética”²⁸⁶ a lo Husserl pero sin idealización platonizante y con la intención de hacer inteligibles las grandes estructuras de lo voluntario y de lo involuntario que aparecen en el análisis del cuerpo propio, justamente eso que le falta al sujeto husserliano. Se trata de una “Teoría eidética de lo voluntario y de lo involuntario”²⁸⁷ porque suspende la realidad empírica del hombre, buscando captar esquemáticamente las funciones-clave de “las esencias del querer”²⁸⁸.

fenomenológica del “cuerpo vivido” frente a la perspectiva científica del “cuerpo-objeto” (NR, p. 23ss). De hecho, a lo largo del libro Ricœur parece no dedicarse a otra cosa que a “combatir”, una y otra vez, esa “amalgama semántica” que los neurocientíficos cometen cada vez que dicen, de distintas formas, “el cerebro piensa” (NR, p. 23). Firme ante la bárbara expresión, Ricœur no puede más que denunciar la ingenuidad de toda ontología monista materialista (NR, p. 49) y oponer contundentemente que, aunque es “cuando yo pienso pasa siempre algo en mi cerebro”, sin embargo, “mi cerebro no piensa” (NR, p. 49). Por ello, frente a la noción ambigüa de “objeto mental” defendida por Changeux, incluso aceptando que este concepto brota desde “un materialismo razonable y responsable” (NR, p. 182), Ricœur vuelve a defender la decisiva relación de “índice” (NR, p. 108) entre lo psíquico y lo corporal o, mejor, entre la perspectiva científica del cuerpo-objeto y la perspectiva fenomenológica del cuerpo-propio, que preserva la irreductible autonomía de la segunda asegurando al mismo tiempo su correspondencia con la primera.

Este rechazo, en segundo lugar, no implica una impugnación de la investigación científica. Ricœur simplemente emplaza las aportaciones de esta investigación en una instancia inferior a la de la comprensión: un mejor conocimiento del cerebro puede ser integrado por el discurso filosófico según el principio de que explicar más permite comprender mejor (NR, p. 134ss.). Reconoce así Ricœur a la neurociencia su poder de “aumentar el conocimiento del subsuelo, de lo subyacente” (NR, p. 111) de la experiencia vivida objeto de la fenomenología. Cuando Changeux expone, con toda autoridad, cuestiones de neurociencia, el filósofo, humildemente, escucha, pregunta y aprende.

Ahora bien, en tercer lugar, lo que Ricœur no le reconoce al neurocientífico es que su perspectiva sobre el cuerpo-objeto, que el mejor conocimiento del funcionamiento del cerebro, añada algo a lo que el fenomenólogo sabe desde su perspectiva sobre el cuerpo-propio: que la explicación científica afecte a la comprensión de la experiencia vivida. Una y otra vez opone Ricœur esta fundamental objeción: si el punto de vista del cuerpo-propio es irreductible al punto de vista del cuerpo-objeto, entonces “¿es que gracias al conocimiento que yo tengo del cerebro aumenta el conocimiento que tengo de mí mismo antes de saber nada del cerebro y simplemente por la práctica de mi cuerpo?” (NR, p. 28). Y ahí, la respuesta de Ricœur es contundente: “Mi hipótesis de partida es por tanto (...) que yo no veo ningún pasaje de un orden del discurso al otro: o bien hablo de neuronas, etc., y estoy en un cierto lenguaje, o bien hablo de pensamientos, acciones, sentimientos y los relaciono con mi cuerpo, con el que me encuentro en una relación de posesión, de pertenencia. Así, puedo decir que mis manos, mis pies, etc., son mis órganos en el sentido de que yo camino con mis pies, que agarro con mis manos; pero esto concierne a lo vivido, y yo no me voy a dejar encerrar en una ontología del alma por así decir. Por el contrario, cuando me dicen que tengo un cerebro, ninguna experiencia viva, ninguna vivencia se corresponde a ello, es algo que aprendo en los libros...” (NR, p. 24) En este sentido, concluye Ricœur dos cosas: primero, que un mejor conocimiento científico del funcionamiento del cerebro “es, en efecto, algo importante, pero que este testimonio objetivo no parece capaz de aumentar la comprensión de sí y de los otros” (NR, p. 117); y por defecto, en segundo lugar, aplicando esta posición a la cuestión moral, que sobre esta problemática “sabemos mucho más gracias a la reflexión de los moralistas, de la literatura, de la novela, que gracias a la neurociencias” (NR, p. 210), que para “comprender lo que significa fundamentalmente [por ejemplo] “diferir la satisfacción de un deseo” (...) no necesito conocer nada sobre el cerebro” y que, por tanto, no “tenemos necesidad de conocer mejor el cerebro para comportarnos mejor” (NR, p. 211).

²⁸⁵ VI, p. 19.

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 20.

²⁸⁷ *Ibíd.*

²⁸⁸ *Ibíd.*

Esta descripción procede conforme a un orden de inmediatez. Y en él, lo primero son las estructuras de lo voluntario. El punto de partida es que “yo primero me comprendo como aquel que dice «Yo quiero».”²⁸⁹ Solo después aparecen las estructuras de lo involuntario que hacen inteligible el acto voluntario al referir ese querer a la red de motivos, poderes, etc. El tercer momento del análisis brota de la integración de ambos en la profundidad de la existencia.

Ahora bien, esta fenomenología de las estructuras voluntarias e involuntarias, piensa Ricœur, debe abandonar la “atmósfera de inteligibilidad sin misterio”²⁹⁰ habitual en Husserl. El análisis de este *Cogito* encarnado arruina la tendencia a pensar el Cogito como auto-posición, cuyo efecto es precisamente la expulsión del cuerpo al orden de las cosas. Al describir en primera persona el juego dialéctico entre deseo y decisión, entre la necesidad y la voluntad, se descubre un *Cogito* “interiormente quebrado”²⁹¹. Se quiebra porque la circularidad que forma el yo consigo mismo es interrumpida para acoger una espontaneidad que irrumpe desde la profundidad del cuerpo. Al hundir sus raíces en el subsuelo del cuerpo, el *Cogito* no puede ya completar su movimiento autoconstituyente. Esto pone un límite absoluto al trabajo de la descripción de las estructuras. El hecho absoluto de mi encarnación supone la superación de este plano estructural en dirección a vínculos más frágiles en los que se manifiesta mi existencia como ser corporal. En este gesto reconoce Ricœur, en el origen de estos análisis, la presencia de Marcel. Frente a la descripción fenomenológica de las estructuras del querer viene, de la mano de Marcel, una segunda articulación del análisis, más profunda y esencial, que provoca el estallido del pensamiento en el límite del descubrimiento de la encarnación. El “problema” se convierte en “misterio” al convertir la “objetividad” en la “existencia” que soy yo en mi situación corporal²⁹². Mi cuerpo es “yo existente”²⁹³, y esto constituye un límite absoluto al trabajo fenomenológico, hunde la reflexión en el abismo del misterio. En este sentido, este trabajo es una “filosofía del hombre”²⁹⁴ que pretende mantenerse en la “tensión viva entre una objetividad elaborada por una fenomenología a la medida del *Cogito* (...) y el sentido de mi existencia encarnada”²⁹⁵ que supone el constante desbordamiento de tal objetividad. Así, las nociones descubiertas por la descripción fenomenológica, como proyecto, o situación, constituyen en última instancia “índices” de la experiencia viva que nos baña. La inteligencia se muestra así incapaz de *dominar* enteramente la condición humana. Solo alcanza a *hacer comprensible*, a través de esas nociones, su existencia.

El sujeto hallado a través de la investigación no es un “yo armonioso”. Más bien se encuentra sometido a la tendencia de la existencia a quebrarse. El momento de la conciencia es siempre el de la ruptura de la consonancia íntima del yo consigo mismo.

²⁸⁹ Ibid., p. 21.

²⁹⁰ Ibid., p. 31.

²⁹¹ Ibid., p. 32.

²⁹² Ibid., p. 33.

²⁹³ Ibid., p. 35.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid.

En efecto, “el dualismo es la doctrina misma del entendimiento”²⁹⁶. La conciencia es un movimiento de desdoblamiento, de retroceso y toma de distancia con respecto a la realidad del cuerpo y de las cosas, consecuencia de su esencial poder de juicio y de rechazo. Como consecuencia, el poder de la voluntad es esencialmente negativo: “voluntad es noluntad”²⁹⁷. Hierne la primigenia espontaneidad de la existencia porque “siempre dice no de alguna forma”²⁹⁸. En el momento de apropiación de sí, la conciencia pierde algo de sí. La conciencia no se pone a sí misma, sino que se encuentra enraizada en la dimensión previa de lo involuntario. Participa de la existencia, y la toma de conciencia supone por eso mismo una merma de realidad, una “pérdida de ser”²⁹⁹. La acción de la conciencia supone siempre un “desgarramiento y un salto”³⁰⁰. El análisis de este *Cogito encarnado* descubre su existencia en la disonancia, en la paradoja extrema de la libertad y la naturaleza que se despliega a lo largo de los distintos momentos de la relación entre las dimensiones de la voluntariedad y la involuntariedad. La reconciliación de ambas instancias se produce solo “secretamente”, mediante “una intuición ciega que se refleja en paradojas; nunca es eso que yo miro, sino aquello a partir de lo que se articulan los grandes contrastes de la libertad y de la naturaleza”³⁰¹.

El conflicto entre la libertad y la inexorable necesidad quiebra internamente la unidad del sujeto, describen una radical pérdida de sí, sustancialmente afectado por estructuras que lo desbordan y a las cuales pertenece. Hay misterio porque, sin embargo, la unidad rota en la toma de conciencia se reconstruye. Lo misterioso es la reconciliación de la conciencia con lo que no es ella, esto es, la restauración de la unidad de la conciencia con su cuerpo y el mundo. Y en este sentido, la inicial “ontología paradójica”, que descubre incesantemente estructuras que escinden el sujeto como capaz de iniciativa y como sometido a la necesidad, estructuras de la libertad y la sumisión cuya raíz común, soporte de las escisiones, permanece oculta. Por eso esta ontología paradójica reclama incluirse en una imposible “ontología reconciliada”³⁰² capaz de disolver el juego de las escisiones, capaz de reconciliar la libertad con la necesidad, capaz de encajar la libertad en el sistema de determinaciones de la naturaleza, pero en el fondo imposible porque el momento de la encarnación, en que la conciencia arraiga en la existencia, no se deja tratar por la inteligencia, permanece como el fondo oculto y misterioso de la unidad del ser humano.

La ontología fundamental del querer y de la naturaleza adquiere así la forma de una teoría de la libertad³⁰³. La descripción de las estructuras de lo involuntario y lo involuntario avanza en dirección a la clarificación del “oscuro manar de la libertad”³⁰⁴, y

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 273.

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 37.

²⁹⁸ *Ibíd.*

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 38.

³⁰¹ *Ibíd.*

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ Sobre este aspecto de *Lo voluntario y lo involuntario* insiste el trabajo de F. Dastur, “Volonté et liberté selon Paul Ricœur”, en: *Cahiers de l'Herne. Ricœur 1*, pp. 369-385.

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 60.

por eso, inevitablemente, acaba chocando con la “paradoja radical de la libertad humana”³⁰⁵. En este sentido, de entre todos los referentes posibles, hay tres que encuadran el proyecto. En primer lugar, por debajo y a través del reconocimiento explícito al trabajo de Ravaissón sobre el hábito³⁰⁶, este trabajo se encuentra estrechamente emparentado con el tratado *Las pasiones del alma*. Descartes pone, sin duda, el problema de un *Cogito quebrado*, pero también el punto de vista de esa meditación sobre la libertad desde la cual pensar un *Cogito integral*. Si el principal efecto de la íntima unión del alma con el cuerpo es la presencia de las pasiones en los hombres, y las pasiones son la fuerza que “incitan y disponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo”³⁰⁷, de tal modo que la vida puede entenderse como el eco subjetivo de la legalidad física del propio cuerpo, entonces una investigación sobre el cuerpo propio ha de concluir necesariamente en una meditación sobre la libertad, esto es, sobre el poder de la conciencia, sobre el imperio de la voluntad sobre el cuerpo propio. Y en este sentido también la investigación parece moverse entre dos adversarios no del todo confesados.

De un lado, el tipo de filosofía determinista de Pascal o Spinoza que nace de la perspectiva objetiva, que acaba resolviendo el problema cartesiano arrastrando al sujeto al orden de la exterioridad, engullido por la lógica del cuerpo, reducido a un mero “autómata espiritual”³⁰⁸ donde la libertad perece³⁰⁹. El primer desafío es pensar la libertad a partir del insuperable hecho de la pasividad sin caer en el determinismo; pensar el cuerpo como lugar de mediación entre la autonomía del querer y el sometimiento a lo necesario que a través de él irrumpe. *Lo voluntario y lo involuntario* es una especie de repetición de la querella entre Descartes y Spinoza sobre la libertad y el determinismo.

El segundo adversario es el tipo de teoría de una libertad “divina”³¹⁰ que parece encontrar en Sartre a su mejor representante. Si este trabajo es también una teoría de la libertad, es con la otra gran teoría contemporánea de la libertad que en la obra de Sartre hay, que salpica polémicamente distintos momentos de esta investigación y cuya

³⁰⁵ Ibíd., p. 601.

³⁰⁶ En nota al pie, reconoce Ricœur esta deuda: “Las intuiciones del gran filósofo [Ravaissón] son el origen de buena parte de las reflexiones de este libro”. VI, p. 360, nota al pie 92.

³⁰⁷ Descartes, R., *Les passions de l'âme*, Article XL, p. 96.

³⁰⁸ Llegado el momento de explicar el trabajo de la imaginación en la constitución de las ideas falsas, explica Spinoza cómo “hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiestas, cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto. Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma (*anima*) actúa según leyes ciertas y cual un autómata espiritual.” (Spinoza - *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, p. 32). Pascal proporciona una fórmula similar en los *Pensées*, B 252, L. 821: “...Porque no hay que engañarse: somos autómata tanto como espíritu” (p. 123).

³⁰⁹ En *La crítica y la convicción* (CC), Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 46-7, Ricœur declara tres referentes que enmarcan el proyecto de la *Filosofía de la voluntad*: el primero es, de nuevo, Merleau-Ponty, responsable de su orientación hacia una fenomenología del campo práctico; el último, San Agustín, responsable de su orientación hacia la problemática del mal; el segundo, “la discusión entre Descartes, Leibniz, Spinoza y Malebranche sobre el problema de la libertad y del determinismo”.

³¹⁰ VI, p. 605.

discusión llena el contenido del importante artículo “Negatividad y afirmación originaria”, con la que parece que busca medirse. Sartre es la libertad triunfante de una conciencia que se afirma sobre sí misma, que se sabe y se quiere libre. Por eso no concede atención a los mecanismos de la pasividad. Entre autenticidad y mala fe se abre un abismo incomprensible. La mala fe de la libertad fracasada es ininteligible. Sartre solo entiende la libertad como el resultado de la acción espontánea de la conciencia afirmándose a sí misma. Proyectado contra Sartre, Ricœur es la teoría de la libertad que busca reconstruir las instancias a través de las cuales la libertad brota, escalón a escalón, desde las fuentes de la pasividad. Es la libertad en lucha con la mala fe, con la alienación, con la posibilidad de su derrota. Al engarzar las estructuras de la voluntariedad en el fondo oscuro de lo involuntario, de la pasividad corporal, el análisis de Ricœur parece pretender *describir mejor*³¹¹ que Sartre la condición libre de la existencia humana porque se hace cargo de eso que Sartre no considera y por lo que acaba siendo acusado de un cierto “idealismo oculto”³¹².

Si, como decía Descartes, “el alma no puede disponer enteramente de sus pasiones”³¹³, entonces la existencia libre del hombre ha de ser pensada como el “combate”³¹⁴ en el corazón del querer entre los dispositivos de la acción y de la pasividad, del dominio y del consentimiento que conducen a la defensa de una libertad “solamente humana”³¹⁵. La eidética avanza recorriendo los tres *momentos de la libertad*: decidir, actuar y consentir, que vertebran las tres partes del libro. Y en los tres se descubre la misma articulación de iniciativa y receptividad, de acción y pasión desde la cual es descrita la libertad como “dependencia dependiente”³¹⁶: “La libertad no es un acto puro, es en cada uno de sus momentos actividad y receptividad; se hace acogiendo eso que ella no hace”³¹⁷.

2. Decidir

El primer momento de la voluntad es el decidir. Ricœur separa así el momento de la decisión, en el que se significa una acción por proyecto, del momento de la moción voluntaria, el de la acción corporal conforme al proyecto, que es objeto de la segunda parte del tratado. La voluntad no es solo poder de decisión. Es también poder de moción, de realización corporal de eso decidido. Pero esta primera abstracción es necesaria para describir los tres ingredientes del primer momento de la voluntad.

El primero es el proyecto. Lo que define una decisión voluntaria es la existencia de una intención que el sujeto puede hacer suya retrospectivamente. La intención del

³¹¹ “Négativité et affirmation originaire”, en HV, p. 396. En este pasaje afirma significativamente, en un estilo que podría repetirse en cada uno de sus debates con cada uno de sus interlocutores: “No tenemos objeciones especulativas que oponer a Sartre sino, si es posible, una mejor descripción”.

³¹² VI, p. 343-347.

³¹³ Descartes, R., *Les passions de l'âme*, Article XLVI, p. 100.

³¹⁴ *Ibíd.*, Article XLVII, pp.101-3.

³¹⁵ VI, p. 601.

³¹⁶ *Ibíd.*, p. 603.

³¹⁷ *Ibíd.*

proyecto es un pensamiento. Como para todo acto de conciencia, en él la conciencia se encuentra arrojada hacia algo. En el caso de la decisión, la conciencia, como sujeto del querer, se vuelve hacia un proyecto, que es su objeto de querer. En este sentido, la decisión *significa*, designa en vacío una acción futura que depende de mí. Frente al modo de significar de la percepción, donde el movimiento de significación es plenificado por la presencia del objeto, la decisión supone un juicio práctico donde algo es significado sin estar presente: precisamente porque su presencia es lo que demanda ser realizado, es algo que debe ser traído a la realidad.

La estructura del proyecto abre la conciencia hacia el futuro. La conciencia se adelanta a sí misma, se anticipa en dirección a las condiciones de realización del proyecto. En ese momento aparece el sentimiento de poder. El proyecto abre posibilidades en el seno de lo real. La conciencia práctica no se dirige al mundo de la misma forma que la conciencia teórica. Se adentra en él armada con un proyecto, y el mundo se muestra como el complejo de posibilidades con el que el proyecto ha de concordar. De la concordancia entre mi proyecto y el estado de cosas del mundo nace el sentimiento de poder. Aquí se produce el momento reflexivo de recuperación del yo en el fondo permanente del hacer. Porque justamente lo hecho soy yo, porque lo que está en juego en esta concordancia entre proyecto y mundo es mi propio poder-ser.

La decisión remite al yo. Esta referencia no siempre es percibida, por encontrarse el sujeto sumergido en lo hecho, salvo que el acto sea reivindicado como mío. Sin embargo, la conciencia de sí no es un agregado al acto. La referencia al sujeto aparece en una forma más fundamental que todo juicio, porque no se trata ya de una “mirada sobre sí”, sino de la “determinación del sí mismo”, lo que posibilita una reflexión ontológica sobre el poder ser. El yo no aparece reflexivamente, como sujeto que acompaña todo acto intencional. Aparece en el momento de la imputación del acto, cuando el sujeto se muestra ante los otros reclamando como propio el acto. La responsabilidad manifiesta el momento en que el sujeto abandona el anonimato del “uno” indistinto, alienante, para afirmarse en su acción, comprometiéndose con su acción. El sentimiento de responsabilidad es contemporáneo al acto de decisión. El proyecto supone un acto respecto de mí mismo. El yo aparece implícito en el proyecto como aquel que, justamente, puede hacer, disponiendo así su figura por venir, comprometiéndose consigo mismo en una forma de ser. No se trata ya de una “mirada” en la cual el sujeto se capta a sí mismo. Es un “hacer” en el que yo me determino, comportándome activamente en relación a mí mismo. Proyectarse es determinarse, y en el sentimiento de responsabilidad que eso produce se da una constancia de mí mismo práctica anterior a la captación teórica que aísla y separa del mundo y del otro. La forma primaria de conciencia de sí brota en el acto de proyectar, en el cual me reconozco. Decidir es decidir-se. Al proyectar, me determino, y en este acto me recupero de forma práctica, me *sé* pre-reflexivamente sujeto del acto.

Al mismo tiempo, en el proyectarme, que es la posibilidad más simple de mí mismo, se revela la conciencia como un poder-ser implícito a un ser que quiere. El ser de mi conciencia se opone al ser de las cosas, que es un ser constatado. Yo soy

posibilidad de ser y la potencia de determinar esa posibilidad. La potencia de obrar, categoría central recuperada en *Sí mismo como otro*, mi poder-hacer, concreta el acto en el que yo me determino. Exhibe, desde un horizonte distinto al de la angustia, porque es gozoso, la condición existencial de mi libertad: soy ese ser que se determina a sí mismo. Se aleja así Ricœur de la tradición existencialista que pone en la angustia la experiencia fundamental de la libertad. Ni la libertad ejercida contiene angustia, ni es un abismo³¹⁸. Tampoco es algo comprobable objetivamente, algo que esté ahí ante mí que lo miro. La libertad es la afirmación de sí alegre en tanto que se hace, es el hacerse a sí mismo mediante la decisión adoptada.

Tras analizar el proyecto como apertura de posibles en el mundo y la forma como el sujeto aparece en el momento de la imputación, Ricœur analiza el tercer ingrediente de la decisión: la motivación. La relación con los motivos muestra un límite a la idea del libre albedrío. Introduce, frente a las estructuras anteriormente descritas, el lado de lo involuntario en el corazón de la decisión. Ricœur pone mucho cuidado para mantener el nivel del análisis de la motivación entre la física y la ética. Un motivo no es una causa. Mientras que la causa, que reina en el orden de los objetos, puede ser conocida antes de sus efectos, el motivo solo tiene sentido en el interior de la decisión, de la acción de determinación de sí sobre sí. Y, sin embargo, el motivo añade un ingrediente que no brota de la espontaneidad del sujeto. Al decidir, la voluntad “se apoya”³¹⁹ en el motivo. Motivo y decisión mantienen una relación circular. Se funda en ella, se justifica en ella. En este sentido, el motivo determina la voluntad en tanto que la voluntad se determina. El motivo “inclina sin obligar”³²⁰. La relación entre motivo y decisión es recíproca: el motivo es la tendencia que inclina el querer en cierta dirección porque la decisión mediante la que el sujeto se determina a sí por sí se funda el motivo, porque el motivo es acogido por la decisión. Un motivo tampoco es un valor. Una fenomenología del querer no es una ética. El valor está implícito en la decisión, pero aún no como juicio de valor, sino como evaluación implícita. El juicio de valor se constituye en un segundo momento, cuando se añade a la decisión una justificación, una legitimación reflexiva. Aquí comienza el territorio de la ética. La fenomenología del querer no es una ética, pero la implica necesariamente en tanto que hay una valoración implícita en la decisión. Inicia el proceso por el que los valores *historializados* por el motivo han de ser justificados.

La motivación muestra el momento en que, por primera vez, vemos cómo las estructuras voluntarias del querer hunden sus raíces en lo involuntario. La dimensión corporal es “la fuente existencial de la primera capa de valores y la resonancia afectiva de todos los valores”³²¹. El problema es entonces explicar cómo pueden anudarse dos tipos de determinación de la acción antagónicas. Cómo puede ser reconciliada la

³¹⁸ Esta crítica a la noción existencialista de angustia es desarrollada, al hilo de la reflexión sobre el concepto de “afirmación originaria” de J. Nabert, en el artículo “Verdadera y falsa angustia”, incluido posteriormente en *Historia y verdad*.

³¹⁹ VI, p. 95-6.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 100.

³²¹ *Ibíd.*, p. 108.

determinación de sí por sí, descrita al analizar el proyecto, con esta *determinación por el motivo*. Para ello, Ricœur afirma una doble dimensión del proyecto. De un lado, el proyecto es la iniciativa del impulso; constituye un momento de actividad. Pero del otro, encuentra su punto de apoyo en el motivo; constituye este su momento de receptividad, de pasividad. Se define por el juego entre actividad y pasividad que va a reproducirse en los demás niveles del análisis del querer. “Realizo mis actos en la medida en que *acojo* sus razones”³²². La explicación de esta doble raíz, activa y pasiva, del querer encuentra apoyo en la estructura del acto perceptivo, que implica también una espontaneidad y un dejarse afectar. Como la percepción, la libertad también consiste en un abrirse hacia otra cosa que es acogida por mí, en un determinarse.

Esta descripción de la motivación excluye toda *libertad de indiferencia*, precisamente porque carece de la referencia del proyecto al motivo. Es imposible pensar una libertad desmotivada. Pero, al mismo tiempo, también excluye todo dilema entre libertad de indiferencia o determinismo. Ni ausencia de motivos, ni confusión de un motivo con una causa. La acción del hombre no se deja reducir a una causalidad física, pero tampoco la libertad del hombre es “la libertad de un Creador”³²³, sino ese juego dialéctico entre la espontaneidad del proyecto que lanza una posibilidad práctica que depende de mí, y que por tanto me es imputable, y la receptividad del motivo cuyos valores implícitos pueden ser juzgados y legitimados y que me convierten, justamente, en responsable de mi acción.

Ahora bien, la relación circular entre el proyecto y el motivo requiere aclarar la relación entre lo involuntario corporal y la voluntad. Es necesario aclarar qué ocurre cuando tengo hambre, miedo o dolor y, en general, el territorio de la afectividad³²⁴ se convierte en motivo de mi acción. El cuerpo aparece como la incontrollable y fundamental fuente de mis motivos y de los valores más primordiales, los vitales. En el motivo hacemos experiencia de este involuntario corporal. Con su aparición, los límites del *Cogito* son necesariamente ampliados: “el *yo soy* desborda infinitamente el *yo pienso*”³²⁵. Sin embargo, lo involuntario corporal, la materia de los motivos, es opaco a la inteligencia, se resiste a ser explicado. La afectividad permanece como “el lado no transparente del *Cogito*”³²⁶. No hay introspección del cuerpo. Por ello se propone “esclarecer la experiencia de lo involuntario corporal en el límite de una eidética de la motivación y en tensión con un tratamiento objetivo y empírico del cuerpo”³²⁷. Este análisis debe revelar la condición mixta de mi existencia corporal, del cuerpo como lugar de mediación entre mí mismo y el mundo. El problema, en este sentido, no es vincular la conciencia con el cuerpo, que ya siempre está dada de antemano, sino

³²² Ibid., p. 109.

³²³ Ibid., p. 116.

³²⁴ Sobre la cuestión de la afectividad en Ricœur, véase el trabajo de J. Alberto Ochaíta, “Teoría del sentimiento en P. Ricœur. La tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito”, en *Lecturas de Paul Ricœur*, pp. 272-322.

³²⁵ Ibid., p. 117.

³²⁶ Ibid., p. 118.

³²⁷ Ibid., p. 121.

mostrar la adherencia de la afectividad al pensamiento, de lo involuntario con el “yo quiero”.

El punto de partida de su descripción es la experiencia de la necesidad. Este concepto contiene el conjunto de requisitos que complementan la existencia humana, o bien apropiándose y asimilando eso que completa su existencia, o bien rechazando eso otro que la amenaza. En este sentido, es afín al apetito. En ambos se delata la falta, se hace experiencia de la indigencia, de la carencia. Y esa falta genera un impulso que nos orienta en cierta dirección. Eso es justamente lo que se propone explicar a través del análisis de la afectividad: cómo la necesidad se presta a la motivación, cómo la falta se convierte en impulso. La vivencia de la necesidad, del hambre, de la sed, consiste en un afecto activo que, por debajo del nivel de la representación, delata una falta concreta que anticipa el objeto orientando el impulso. Lo que revela es justamente que no hay dos cosas, primero la falta y luego el impulso, sino una falta de algo concreto que me empuja en cierta dirección. Es una “ausencia inquieta y alerta”, una “falta orientada y activa”³²⁸. Consiste indisolublemente en “una falta de... que es una acción hacia”³²⁹. Esta descripción rompe con la noción de “sensación interna”, que parece mostrar a la conciencia las peripecias del cuerpo. La necesidad no revela mi cuerpo. No siento la actividad del cuerpo. Hago experiencia de lo que me falta. La experiencia afectiva pertenece al pensamiento. Me encuentro implicado integralmente en ella.

Ahora bien, ¿cómo puede integrarse la necesidad en la unidad de la conciencia?, ¿cómo puedo estar al mismo tiempo sujeto a las necesidades de mi cuerpo y ser un yo que decide? La clave se halla en la encrucijada del motivo: surge de la necesidad, pero inclina sin obligar; el querer se apoya en él para determinarse por sí. En efecto, la necesidad puede ser dominada, como lo ilustra la experiencia del sacrificio. Y esto ocurre porque la necesidad es un motivo entre otros, aunque no sea un motivo como los otros. Es la espontaneidad primordial del cuerpo, es el origen de una serie de valores elementales que irrumpen sin la intervención del yo. Por el simple hecho de ser cuerpo, me encuentro solicitado por ciertos valores que revelan mi indigencia. Muestran la radical receptividad del querer. En este sentido, el “primer indeducible” del poder de auto-posición de la conciencia es “el cuerpo como existente, la vida como valor”³³⁰.

La necesidad es un motivo *entre otros* aunque no *como los otros* por dos condiciones. Primero, porque la conducta que asegura su satisfacción no es un automatismo inevitable. No es un reflejo, y por eso la acción puede ser suspendida o rechazada. Después, porque hay un sistema de representaciones, de saberes aprendidos, que regulan la forma de satisfacer las necesidades. La imaginación se constituye, por tanto, en el punto de encuentro entre necesidad y querer. El objeto de la necesidad puede encontrarse presente o ausente. Si está ahí presente, entonces cae en la órbita de la percepción. La percepción del objeto aumenta la falta al anticipar la plenitud próxima, poniendo en marcha la acción, y da una forma de objeto a la necesidad en

³²⁸ *Ibíd.*, p. 123.

³²⁹ *Ibíd.*, p. 124.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 128.

general. El mundo se transforma en un espacio poblado de signos afectivos que recubren la serie de cualidades propiamente sensibles, como flotando sobre las cosas y reclamando nuestro querer, un universo que progresivamente va siendo iluminado lingüísticamente, internándose cada vez más en la esfera del juicio. La ausencia del objeto de la necesidad pone en marcha a la imaginación, que prolonga el itinerario necesidad-objeto-saciedad-placer inflando el deseo. La imaginación parte de la nada de realidad, orientando la conciencia, “haciendo presentes” sus propiedades ausentes. Sin donación perceptiva del objeto, la imaginación, en base al saber previo dado por la experiencia, “representa la ausencia”³³¹, empujándonos a través de la función prospectiva del anhelo. Gracias al mágico poder de la ausencia, la imaginación anticipa el placer dando más fuerza a la necesidad y transformándola en deseo.

El placer es posterior a la tensión de la necesidad. Es más bien el índice de su satisfacción. Señala ese delicado momento en que el objeto está aún en la frontera de nuestra existencia, sin haberse disuelto en nuestra sustancia, que es el momento de la posesión y del goce. De esta forma, extrema la tensión de la necesidad, exaltando la dualidad objeto-bien, al mismo tiempo que anticipa el goce en el objeto. El placer ingresa en la motivación a través de la imaginación. Constituye el momento de aparición del deseo: la imaginación prolonga la experiencia presente de la necesidad en dirección a la representación de la cosa ausente, a lo que añade la anticipación del placer. Al anticipar el placer, incorpora una función latente de autoevaluación: el placer anticipado se declara algo bueno y el dolor como algo malo, posibilitando el momento de reflexión del juicio de valor. El placer que sucede a la satisfacción de la falta que nace de la indigencia profunda del viviente es transformado por la imaginación en deseo, esto es, placer imaginado; el dolor que sucede a una agresión o una amenaza, a una merma del viviente es transformado por la imaginación en el deseo negativo del temor, esto es, dolor imaginado. En la capacidad de anticipar el placer reside igualmente el poder de fascinación de la imaginación, posibilitante de la caída. La imaginación no solo muestra la cosa y su valor al anticipar el placer, sino que también, en virtud de la ausencia del objeto que al mismo tiempo esboza, seduce y tienta. El régimen finito de la necesidad se abre al orden infinito del placer, que se convierte en algo autónomo, buscado por sí mismo y no por el impulso de saciar la carencia.

Sin embargo, placer y dolor no son los únicos valores vitales. No existe algo así como un *querer-vivir* central al cual estuvieran subordinados todas las tendencias, sino que hay más bien un entramado de exigencias heterogéneas y valores discordantes, como por ejemplo lo fácil y lo difícil, lo útil y lo inútil, que no se dejan reducir al orden del placer-dolor. Lo fácil puede ser bueno, porque es ausencia o cesación de un obstáculo, pero también lo difícil puede ser bueno, porque expresa un anhelo vital, una fuerza y tensión de la vida que en el momento del triunfo sobre el obstáculo. Así pues, *querer-vivir* no es una noción simple. La afectividad trasciende la inteligibilidad de las esencias del *Cogito*. Las situaciones fundamentales del viviente, privación, traba,

³³¹ Ibíd., p. 134.

obstáculo, comportan una heterogeneidad de valores que impiden cualquier deducción del cuerpo desde el *Cogito*. No hay un sistema de valores homogéneo. El querer-vivir, la afirmación radical de sí que brota del cuerpo, define solo un “nivel” donde los valores se historializan en la raíz del *Cogito*. No hay un “valor de la vida”, sino que esta es un todo complejo. Y por eso constituye un problema en última instancia moral: es el propio sujeto quien ha de clasificar los valores vitales, quien debe imponer una de-cisión sobre su valor frente a otros valores de otros órdenes (amistad, libertad, honestidad...). Lo único que da unidad a lo vital es la amenaza de la muerte. Al arrinconar la vida, al oponerla al resto de valores que la trascienden, nos pone frente al *soy* simple de mi existencia amenazada y la revela. El deseo de vivir que puede entrar en conflicto con otros órdenes de motivos.

Al oponer el valor de mi vida a otros valores, se abre el abanico de la motivación. Su análisis constituye la última parte del estudio de lo involuntario corporal. El cuerpo no es un valor entre otros, “se encuentra implicado de alguna manera en la aprehensión de todos los motivos y a través suyo de todos los valores. Es el medio afectivo de todos los valores”³³². En efecto, un valor vale para mí solamente a través de la vibración de un afecto: el valor dignifica un motivo, pero un motivo me inclina solamente cuando impresiona mi sensibilidad.

Los valores colectivos nacen de exigencias extrañas al anhelo vital, del orden de las necesidades orgánicas. Por eso dan al hombre su propia cualidad de humanidad. No brotan de un refinamiento de intereses vitales. Expresan la forma como una conciencia individual se encuentra afectada por representaciones colectivas. Los imperativos sociales, las normas, se asocian a una emoción que integra al individuo a la colectividad y que posibilita la competencia entre valores vitales y normas. En el plano vital, los afectos exhiben la forma en que me encuentro ligado a mi cuerpo. En el plano de las representaciones colectivas, los afectos manifiestan forma como me encuentro ligado a mi historia. No elijo ni mi cuerpo ni mi historia, pero ambas son “el lugar de mi responsabilidad”³³³. En ambos casos se da el mismo juego de receptividad-decisión soberana. Ambos órdenes inclinan sin obligar. De la misma forma que el hambre o la sed solicitan mi adhesión, también los valores sociales como el respeto, la justicia o la solidaridad lo hacen y esperan una decisión, un acto de determinación por el cual me comprometa o me desvincule de ellos. La receptividad de estos valores no me esclaviza, o me esclaviza solamente, de la misma forma, por dimisión o alienación. Me enfrenta a la misma libertad en otro orden, el social.

¿Qué afectividad sensibiliza la conciencia a los imperativos sociales? El bien de la comunidad en la que me encuentro incluido, que es trascendente a mi subjetividad, se encuentra representado a mi sensibilidad como prestigio: en el reconocimiento del otro como yo se produce un “descentramiento” de mi perspectiva. Este descentramiento es experimentado al mismo tiempo como obligación, al humillar los valores de mi propia vida, y como atractivo, al ofrecer un orden de valores que desbordan el nivel vital. La

³³² *Ibíd.*, p. 162.

³³³ *Ibíd.*, p. 166.

obligación sentida no significa compulsión. El valor social es para mí un motivo que yo acepto, y no el encadenamiento a un querer inauténtico, que sería el grado ínfimo de la obligación. A través del valor social, los Otros son integrados en mí. Reconozco al Otro como algo valioso porque el Otro es algo que me falta, que necesito. Abandonamos una perspectiva solipsista del sujeto, adentrándonos en su dimensión de ser-en-común. Esto es justamente lo que hace atractivos, y no solo obligatorios, estos valores trascendentes. En el límite superior, estos valores desbordan el orden de la motivación, convirtiéndose en una *llamada*. Operan en el interior del querer una conversión: el encuentro con el otro es la ocasión de un desbordamiento de las razones de vivir que puedan ser evaluables, es la ocasión de una creación de libertad. Cuando, como en el caso de la amistad o del amor, el lazo entre el yo y el tú se estrecha, la relación con el otro es transformadora. En este sentido, el orden de las relaciones con los otros admite tres grados: el inferior es el de la compulsión, donde el sujeto vive como sumisión la obediencia a las normas; el medio es el orden equívoco de obligación y atracción, que constituye la esfera pública y civil de las relaciones con los otros; pero hay también un grado superior, el de la amistad y el amor, donde el vínculo con el otro no se encuentra mediado ni por la sociedad ni por el derecho, donde el otro aparece como amigo que ejerce en mí una llamada liberadora.

Ricœur concluye esta segunda parte apuntalando el análisis realizado mediante la asimilación de la noción kantiana de obligación moral. En la lectura de la ética kantiana descubre una implícita fenomenología de lo involuntario y lo involuntario que convierte la voluntad en el lugar del conflicto entre dos tipos de móviles que se disputan un solo campo de motivación: el deber y el bienestar. A través del sentimiento *sui generis* del respeto, análogo aunque opuesto a los sentimientos nacidos del placer y del temor, el deber ejerce su imperio sobre la voluntad, representando la legislación que la razón (yo) se da a sí misma. En este momento se produce la salida de la esfera de la motivación y la entrada en el régimen de la autonomía, donde ya no hay inclinación, donde la razón se determina a sí misma: la razón práctica determina al querer solo porque la sensibilidad no lo determina necesariamente.

Sin embargo, esta legislación racional opone un lado formal y otro material. Aunque, desde el lado formal, el deber de respetar al otro brota solo como ejemplo de la ley, desde el lado material ¿no llega a sustanciarse la ley a partir de la sustracción del valor material del *Otro*, que parece ser inmediato? La solución a este conflicto se encuentra en la interpretación de la ley moral como prueba crítica de la autenticidad de mis sentimientos. Ejerce una función de control de mis valores nacidos del orden afectivo, pero también una segunda función de sustitución, cuando me refugio en el principio de no contradicción para dejar de vivir espontáneamente, apasionadamente los valores materiales de la vida en sociedad, y así permanecer fiel a mí mismo. La autonomía formal kantiana es así interpretada por Ricœur como la espontaneidad del querer que ensaya racionalmente sus proyectos, que delibera sobre el valor mismo de la operación de deliberación, y no sobre un valor material cualquiera, que delibera sobre la necesidad de que la decisión se ajuste a la forma que garantiza la no-contradicción, esto

es, que garantiza mi propia consistencia. Y por eso emana directamente de la ley, y no de un valor concreto. De esta forma, frente a los valores materiales, ya sean menores, como el deseo o el temor, o trascendentes, como la justicia, o el otro, hay un valor formal, que es mi propia racionalidad que trabaja impidiendo que la decisión se tome en base a valores menores, garantizando que el valor (material) adoptado sea, efectivamente, el más valioso, ese en el que me puedo reconocer como yo mismo.

La tercera parte del análisis de la decisión provoca una superación del régimen de la Eidética exigido por la existencia del cuerpo. Una primera superación ha sido ya examinada al analizar la afectividad: la concreción de la existencia ancla la idea pura de motivo en su materialidad. Ahora procede Ricœur a una segunda superación: la existencia no es solo cuerpo. También es elección. La descripción de la decisión a través de la articulación del proyecto, el sí-mismo que se determina implícito, y el motivo que le inclina, elude la “historia”³³⁴ en la que surge la elección, el proceso de gestación y crecimiento, de “duración”³³⁵ de la decisión. La unión de las dimensiones involuntarias y voluntarias de la decisión concreta aparece en una historia, tiene la forma del drama de la conciencia vacilante, que avanza, retrocede, busca, tantea, y que exhibe la condición temporal de la libertad.

La decisión de la voluntad no acontece en un acto repentino, terminal. Surge de un proceso en el que la conciencia se ve arrastrada por la vacilación. En ella aparece una cierta manera de ser del poder elegir. La vacilación es la elección que se busca, es al mismo tiempo una falta de elección y un incentivo, un esbozo de elección. La indecisión es lo opuesto al proyecto, momento en el que se fragua mi posibilidad concreta de ser, en el que yo “me hago”. Es el momento inverso de pérdida de sí mismo, en el que aún, justamente, no soy, en el que permanezco anclado en la pura posibilidad. En esa misma pérdida, en la perplejidad, acontece el esbozo de elección que me orienta. No es todavía el proyecto firme porque se da al mismo tiempo que otras intenciones que son ensayadas al mismo tiempo como proyectos alternativos frente a los cuales son examinados y perfilados mis motivos. Es más bien el problemático ensayo del proyecto. Tampoco mi conciencia se encuentra ahí afirmada. Aún no me es completamente imputable. En la vacilación, la conciencia se muestra titubeante, juguetona, pero dispuesta para asumir el acto en que se determinará a sí misma, con la vocación de llegar a ser sí misma. Y tampoco los motivos están determinados, sino que se encuentran en ese punto intermedio de la ausencia y la determinación plena, en su proceso de clarificación. La vacilación muestra así el momento de un “querer que es y que todavía no es”³³⁶. Expresa el proceso de constitución del querer, su historia.

La lógica de la voluntad es entonces la del constante comienzo a partir de la indeterminación. Es la historia de un sentido formado a partir de lo informe. El cuerpo, en tanto que fuente de la materia de la motivación, es la raíz de toda esta confusión e indeterminación, expresa la “pasividad radical de la existencia recibida”. Si el proyecto

³³⁴ *Ibíd.*, p. 177.

³³⁵ *Ibíd.*

³³⁶ *Ibíd.*, p. 185.

es confuso y el yo informe es porque mi existencia hunde sus raíces en el cuerpo, donde todas las razones se nublan y se confunden. La encarnación se presenta así como el concepto clave para una meditación sobre la temporalidad: si la historia de sí es la historia de la conquista de sí mismo a partir de esta indeterminación inicial, de esta conciencia vacilante, entonces el tiempo es el “ensayo de la libertad”³³⁷. El cuerpo es la indeterminación originaria al nacimiento de la elección. La vida no es una totalidad presente a mí mismo. Se encuentra siempre inconclusa, inagotable. Y por eso hay tiempo. La naturaleza de la afectividad coloca a la conciencia en una situación originaria de confusión, obligándola a un proceso de ensayo del deseo en cada caso en el que se forma la elección conforme a ciertos plazos temporales y una urgencia que impone cierta dosis de improvisación, un límite a la reflexión y la vacilación. En este proceso se acumulan y mezclan diferentes estratos de valores, medios sociales heterogéneos y la propia pureza moral de la conciencia: el honor feudal, el igualitarismo, la familia, el trabajo, la firmeza de mis principios, todo eso define este estado general confuso en el que determina la elección.

¿Puede el sujeto ejercer algún control sobre este crecimiento del proyecto en el tiempo? Esta cuestión pone en juego la relación entre decisión y temporalidad, entre atención³³⁸ y duración. Si la sucesión expresa el progreso de la decisión a través de sinuosidades, estancamientos, saltos... ¿qué hace voluntaria esa sucesión?, ¿y en qué sentido este en este proceso se desenvuelve un sujeto? Kant y Bergson afirman ya la ligazón inmediata entre tiempo y subjetividad. Sin embargo, sostiene Ricœur, solo en la medida en que la sucesión pueda vivirse de modo activo podemos reconocer la subjetividad en ciertos aspectos del propio cambio. En efecto, solo en la medida en que al menos una parte del mantenimiento o del cambio de un recuerdo, o de un proyecto, dependa de mí, podemos considerar esa sucesión como una aventura personal. Así aparecen dos figuras del tiempo: frente a la mera sucesión, donde el tiempo simplemente se escapa, se escurre, donde se hace experiencia pasiva del tiempo, aparece la duración, donde el tiempo es orientado, conducido por una voluntad libre.

La atención es la instancia de la que brota este poder sobre la mera sucesión. Es el poder conducir el debate y detenerlo. “El imperio sobre la duración es la atención en movimiento; la elección es en cierto sentido la atención que se detiene”³³⁹. La atención muestra mi historia personal como algo al mismo tiempo sufrido y dirigido. Expresa el poder de debatir conmigo mismo, la fuente de la libertad para gobernar la sucesión, para observar el flujo de mi conciencia y orientarlo. Por eso podemos hablar de un “querer libre”: el “querer” designa la estructura instantánea del acto caracterizado por el proyecto, la determinación de sí y la invocación de motivos; “libre” añade su dimensión temporal, el momento de nacimiento y existencia misma del acto. La atención pone el elemento activo en un proceso absolutamente pasivo. *Es lo libre*. No constituye un tipo

³³⁷ *Ibíd.*, p. 187.

³³⁸ La función decisiva de la atención en relación con la libertad ya había sido examinada, aunque en un contexto aún ajeno al proyecto de filosofía de la voluntad, en el primer artículo importante publicado por Ricœur en 1939 y titulado, precisamente, “La atención”, recogido en EC3, pp. 51-93.

³³⁹ VI, p. 194.

de operación distinta, sino un modo de operar: es “el modo libre de todas las cogitaciones”³⁴⁰ que, justamente, permite gobernar la duración. En la percepción es descubierta la atención como ese libre desplazamiento de la mirada, es ese “movimiento temporal de la mirada que se vuelve hacia... o se aparta de...”, haciendo así aparecer o desaparecer los objetos. Es ese poder para distanciarse del dominio del objeto, para recorrer el mundo, que nunca se da de una sola vez, por el que el objeto es separado de un fondo del que no me ocupo. En ese desplazamiento de la mirada que cambia el modo de aparecer del objeto, en ese recorrido del mundo por la conciencia, hay tiempo. De ello nace el dominio sobre la duración. En este acto de mirar, en este volverse hacia... o apartarse de... emergen tanto el *Cogito*, como el sujeto al que la atención refiere todas sus intenciones (pensar, sentir, querer...), como su forma temporal, en tanto que la movilidad de mi perspectiva expresa la forma activa de la atención. De la misma manera que en la percepción, la atención reina en el territorio de la deliberación.

La atención representa el paso de la vacilación a la elección. Desenvuelve los lados de una situación confusa, los diversos “aspectos de valor” de ese enigma práctico, y los deja hablar, hasta que pone fin la vacilación al determinarse. La vacilación expresa la pasividad de la existencia corporal que nos presenta un conjunto de motivos confusos. La atención en el tiempo que yo dirijo es la actividad de desenmarañamiento de ese conjunto de motivos confusos, de los afectos y valores ahí implícitos, del que brota mi libre elección. El motivo inclina sin obligar, el motivo no es una causa, porque, en última instancia, depende de mi atención. El dilema entre intelectualismo e irracionalismo es falso porque yo me determino mediante razones. Libertad es ese modo de conducta que aparece cuando obro, más que por impulsos o deseos, por razones. Basta con meditar, en aclarar el conjunto confuso y oscuro de motivaciones, en lugar de arrojarse ciegamente a la acción, para poder hablar de libertad. Porque “la libertad sigue siendo siempre esa mirada, ese silencio donde resuenan todas las voces. Siempre la atención crea tiempo, gana tiempo para que todas esas voces hablen claramente, es decir, en sucesión”³⁴¹.

En la suspensión de la atención se produce así el paradójico momento de acontecimiento de la elección. El carácter atemporal de la decisión definido por el proyecto, que constituye el momento del corte instantáneo, de discontinuidad, el acto donde se designa en el vacío una acción futura que está en mi poder, recibe ahora una dimensión dinámica al ser reinterpretado desde una perspectiva temporal. Desde esta dimensión dinámica, el proyecto es el pasaje a la determinación de mí mismo que acontece como un salto ya integrado en una historia. El acontecimiento de la elección rompe la duración, porque constituye un acto original, una discontinuidad que introduce algo nuevo, el proyecto, al mismo tiempo que consuma la duración, porque pone fin al proceso de maduración de la vacilación. El acontecimiento de la elección supone la “conciliación práctica de la paradoja”³⁴² entre duración y surgimiento, entre maduración

³⁴⁰ *Ibíd.*, p. 198.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 211.

³⁴² *Ibíd.*, p. 217.

e instantaneidad. El yo se determina cuando la atención deja de considerar las distintas razones en ese momento oscuro en que el proyecto brota. En el acto en que la atención se detiene, el proyecto surge.

La continuidad entre surgimiento y duración expresa precisamente la continuidad existente entre la vacilación y la proyección. La deliberación es un proceso de maduración. La elección no un acto instantáneo de una conciencia que proyecta, sino el resultado del trabajo de simplificación, de procesamiento de un magma confuso de motivos, de una conciencia que vacila. En la vacilación se esbozan y evalúan ya los diversos proyectos. Es el proceso en que duración y surgimiento se anudan porque la vacilación es ya deliberación. El proyecto avanza a través del progreso de la motivación. “Vacilar es tener razones confusas, deliberar es desembrollar y clarificar estas razones, elegir es hacer aparecer una preferencia de entre las razones.”³⁴³. Nunca el sujeto que vacila se encuentra en un mundo sin razones. Al contrario, se encuentra en un mundo habitado por razones confusas, imprecisas, que buscan ser clarificadas. Y por eso la elección sucede cuando se deja de vacilar, cuando la atención se detiene sobre un grupo de motivos que se eleva y gana fuerza sobre todos los demás porque se acomoda al conjunto e máximas generales que habitualmente organizan mi vida. Mi existencia se confía a esos principios, y en la elección que nace tras la vacilación parece que lo que hacemos es, finalmente, reconocer nuestro estilo de conducta en esa nueva decisión. En el fondo, afirmarme de nuevo a mí mismo, ponerme de acuerdo con lo que yo soy en la elección que ahora he de tomar. En este sentido, la deliberación se ordena generando razones valiosas conforme a un modelo de nosotros mismos que siempre es inalcanzable. Y, sin embargo, el momento de surgimiento del proyecto supone una discontinuidad, un corte. La detención del examen de los proyectos esbozados es una realidad práctica. La conciencia salta desde el último juicio práctico realizado hasta su determinación. Ese salto es el “acto original”³⁴⁴ que llena la libertad, ocupa ese mínimo intervalo de indeterminación que hay entre la deliberación y la autodeterminación que permite entender por qué la elección procede del último juicio práctico, pero al mismo tiempo es obra de la libertad hacer que sea ese juicio justamente el último.

El mérito de las filosofías voluntaristas y existenciales es preservar ese momento de la libertad, el del salto, el del surgimiento en discontinuidad con el proceso de maduración. El proceso de la vacilación no incluye este momento el salto al proyecto en el que la acción se lanza. Aquí la conciencia pasa de ser problemática a ser categórica. En James, Bergson y Kant aparece esta misma interpretación de la atención como este momento negativo de interrupción y resistencia frente a los motivos, y por ello como esencia de la libertad. Los valores siempre se encuentran ahí disponibles. Son hallados por la conciencia, pero es por eso que la conciencia debe disponer de la capacidad para resistirse a ellos o acogerlos en ella. El *fiat* de la voluntad es ese acto de acogida de los valores que están ahí disponibles, que la propia conciencia no crea, pero sobre los cuales se tiene que decidir. El esfuerzo de la atención es el acto esencial de la voluntad, esa

³⁴³ Ibíd.

³⁴⁴ Ibíd., p. 220.

fuerza de resistencia frente a los motivos que abre el vacío en que habita la libertad, en que la atención se detiene y surge el acto, que constituye la construcción-límite en la que el sujeto se piensa, a pesar de su finitud y su indigencia, de la insuficiencia de sus razones, como soberano de sí mismo.

Sin embargo, esta descripción de la atención parece arrojar cierta dosis de indeterminación en la definición de la libertad que amenaza con arrastrarla a la libertad de indiferencia. Pero la indeterminación de la libertad no puede ser interpretada como una libertad de indiferencia, como un querer sin motivos. Toda elección se encuentra determinada por sus motivos, es siempre el paso siguiente al último juicio práctico realizado. No hay indeterminación en el sentido de ausencia de motivos. No hay un querer no motivado. Lo que hay es el juego entre determinación-indeterminación. El sujeto se elige soberanamente a partir de la insuficiencia de sus razones. La determinación por sí mismo responde a la indeterminación del lado de las razones, del contenido intencional de los juicios de valor que animan la motivación. Uno se determina a sí mismo en cuanto que no hay razones suficientemente poderosas para determinarle desde fuera. La indeterminación de la mirada es la metáfora más poderosa para expresar esta imagen de la libertad como indeterminación que se determina, como el examen que se mueve en la vacilación hasta el momento en que es zanjada en el surgimiento del proyecto. La indeterminación de la atención y la determinación por sí mismo se dan al mismo tiempo. “Determinarse a elegir y estar indeterminado a mirar son una y la misma cosa”³⁴⁵. Frente a los motivos que inclinan sin obligar, la mirada que se vuelve hacia ellos es ese poder hacer que se posiciona frente a ellos a partir de su indeterminación. Es la libertad que acoge en sí lo involuntario, los motivos que se encuentran ahí dados frente a ella. La conciencia es un poder-ser que, al suspender la presión de los motivos, abre mis posibles propios.³⁴⁶

Surge así, como conclusión de esta primera parte del análisis, una definición de la libertad al margen de toda cosmología. “La experiencia viva de la determinación por sí y de la indeterminación que procede de la independencia del *cogito* con respecto a sus contenidos objetivos”³⁴⁷ realizada por Ricœur arranca la libertad del interior de la esfera de la naturaleza. Contra la tendencia habitual en la filosofía clásica, que convierte el sujeto como un eslabón dentro del campo de lo necesario, esto es, de la naturaleza, Ricœur defiende la necesidad de arrancar la acción humana de este orden. Si solo hay naturaleza, entonces se clausura la libertad. La libertad no es un “momento de la naturaleza”, y por eso solo es inteligible la experiencia de la libertad si se preserva su territorio al margen de la esfera de la naturaleza. En este sentido, siguiendo a Husserl,

³⁴⁵ *Ibíd.*, p. 239.

³⁴⁶ Desde este análisis de la libertad, Ricœur critica sistemáticamente la insistencia por parte de la filosofía existencial, especialmente de Sartre, en el fenómeno de la angustia. Frente al carácter gozoso, afirmativo del querer, la angustia describe más bien una situación de suspensión del querer estéril. Su análisis constituye una perversión de la realidad de la libertad porque atiende solo al poder de poder, y no a la decisión del acto, esto es, el aspecto involuntario del impulso y la motivación. Este poder-poder supone, en última instancia, una castración del querer. Esta experiencia gozosa de la libertad también es explorada por Kant, como muestra J.M. Navarro Córdón en su trabajo “Kant: sendas de la libertad”.

³⁴⁷ VI, p. 243.

defiende la pluralidad de regiones: frente a la “región naturaleza” hay una “región conciencia” asimétrica. Por debajo de ellas solo hay una “ontología formal” que se ocupa del campo de significaciones comunes, del conjunto de determinaciones de la idea de objeto pensada en general, y no una totalizante cosmología integradora de la libertad humana en el interior del orden necesario de la naturaleza. No hay comunidad formal entre la esfera natural y esta otra de la conciencia. Esto, sin embargo, coloca la libertad al borde de la inefabilidad, la hunde en el misterio de la encarnación, de la duración y del surgimiento, en el momento de la paradoja donde lo involuntario y lo voluntario se articulan. Convierte la libertad en “una experiencia evanescente que debe ser reconquistada sin cesar por la acción de sí por sí”³⁴⁸ que condena su investigación al movimiento de balanceo entre la descripción fenomenológica que se esfuerza por penetrar y clarificar la experiencia vivida y la opacidad de esta.

3. Actuar

El segundo ciclo de la fenomenología de la voluntad está dedicado al estudio del actuar. Encontraremos igualmente tres momentos: una descripción pura del actuar, una descripción de sus componentes involuntarios, los saber-hacer preformados, las emociones y los hábitos, que manifiestan su arraigo en el cuerpo, y finalmente una profundización en la dimensión existencial a través del análisis del esfuerzo.

La descripción pura del actuar ha de incorporar al análisis el ingrediente de realización del acto, abstraído en la descripción de la decisión. Tiene que describir la forma como el acto se adhiere a la decisión. En efecto, la decisión, en tanto que “querer que proyecta”, es todavía incompleta. Como mera proyección, se encuentra en un momento estéril, porque aún no ha desencadenado el movimiento del cuerpo y, a través de él, la transformación del mundo. La decisión pide ser completada por el acto. Todo querer entraña una exigencia de realidad. Implica un “deber-ser”, exige la realización del proyecto. Si esta no se da, queda mutilado. El acto se encuentra implícito en la decisión porque sanciona el proyecto, lo pone a prueba. Constituye el criterio de su autenticidad, sin el cual se queda en un melancólico anhelo suspendido en el territorio de la ensoñación. En este sentido, solo la abstracción permite distinguir el momento de la decisión del momento del mover. Ambos son complementarios: el proyecto anticipa el acto, y el acto pone a prueba el proyecto. El sentimiento de poder, descrito en el análisis de la decisión, descubre de forma ya implícita el momento de la acción en su interior. Decidir es intentar en el vacío una acción futura que depende de mí y que está en mi poder. “Yo me siento cargado de la acción a hacer”, y por eso “lo que quiero, lo puedo”³⁴⁹. Al decidirme, propongo el proyecto de mí mismo a la obediencia del cuerpo, y al revés, el poder acumulado en mi cuerpo impulsa el proyecto por el que me determino en dirección a la acción, esto es, lo empuja a convertirse en realidad, a inscribirse y modificar el estado de cosas del mundo. En este sentido, “la génesis de

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 251.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 225.

nuestros proyectos no es más que un momento de la unión del alma y el cuerpo”³⁵⁰. En la decisión está ya contenido el movimiento del cuerpo a través del cual el proyecto adquiere realidad, insertándose en el mundo, en el momento en que me siento capaz, como un ser encarnado y situado en el mundo, de la acción que proyecto. Hay querer porque el querer posee el cuerpo.

La dificultad de describir el actuar es que es pura presencia. Es el acontecimiento por el cual algo es inaugurado en el mundo. El presente tiene dos caras: el accidente, que es la presencia del mundo ya ahí, como algo necesario e irrecusable, y la obra, que es el yo que opera la presencia, que inicia un acontecimiento en este mundo que está ahí ya dado. Como todo lo que es pura presencia, no admite discurso. El discurso está más acá del acontecimiento. Por eso no se puede decir el acto, sino solo la intención que realiza. La realización es el pasaje del proyecto a la realidad de la acción. Supone, sostiene Ricœur una forma original de la relación vacío-lleño que caracteriza la estructura intencional de la conciencia. De la misma forma que en la percepción hay una intención vacía que se adelanta, y que es llenada por el objeto dado a la conciencia, en la acción hay una intención que se adelanta, que es el proyecto, y que es llenada, no por la donación de un objeto en el mundo, sino por el acto de su realización. La simetría entre el pensar-ver y el pensar-hacer es absoluta. El acto llena el sentido anticipado por el proyecto. Mi obra es entonces una operación corporal que une lo real al pensamiento.

Ahora bien, ¿cuál es la intencionalidad del actuar? En primer lugar, si la acción tiene una intención, entonces hay que descartar la oposición simple entre pensar y hacer, que por otro lado parece bastante intuitiva. Por el contrario, es necesario ensanchar el concepto de pensar en dirección hacia un “pensamiento integral” capaz de admitir, como una de sus variedades, el hacer. En la acción, descubrimos un pensamiento que es “luz”, sin duda, pero que también es “fuerza”, porque es un pensamiento que envuelve mi existencia corporal. Descubrimos una nueva dimensión del *Cogito*: el poder de producir acontecimientos en el mundo, lo que inaugura una nueva forma de relación intencional. Obrar supone una forma original de relación de la subjetividad con el mundo. En este sentido, es necesario distinguir la “representación práctica”, que va del decidir al proyecto, de la “intencionalidad práctica”, que expresa la forma como la acción llena el proyecto vacío, simétrica a la intuición teórica, en la relación del actuar en el término de la acción³⁵¹. Y de esta forma, además, se manifiesta el carácter subjetivo de la noción de “fuerza”. La fuerza no es una “representación”, sino la producción de un cambio en el mundo, a través del movimiento de mi propio cuerpo, pero sin necesidad de la mediación de la representación de este movimiento como objeto de percepción. “Mover mi cuerpo no es representarme mi cuerpo”³⁵². Una descripción integral del *Cogito* debe incluir este aspecto de fuerza, de potencia para intervenir en el mundo que se manifiesta en la acción. En la acción se manifiesta una dimensión original del *Cogito*, irreducible al plano de la percepción y, en general, a

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 262.

³⁵² *Ibíd.*, p. 263.

cualquier relación teórica con el mundo. Constituye una irreductible forma de “conciencia de...”, una conciencia que es una acción, que tiene como materia un cambio en el mundo que solo puede producirse a través de un cambio en el propio cuerpo.

¿Cuál es el objeto de la “realización”, el correlato intencional del actuar? No puede ser lo que espontáneamente parecería la respuesta más evidente: el mero “movimiento corporal”. Mi acto, por ejemplo, “colgar un cuadro”, es algo complejo que incluye varios movimientos, objetos del mundo, y una intención que organiza la secuencia. No se deja describir como un movimiento corporal simple, ni tampoco como una suma de movimientos. El objeto de la realización es el *pragma*, “lo hecho” completo, la transformación misma de mi entorno. El *pragma* completo solo se deja describir como “yo cuelgo este cuadro en la pared”, y esto representa una “acción-complemento” donde hay objetos, movimientos y una intención que organiza todo. De esta forma, la acción “atraviesa el cuerpo” porque apunta más allá del cuerpo en dirección al auténtico correlato completo del hacer. El actuar es la flecha que enlaza que enlaza el yo como querer y el mundo como campo de acción. El correlato intencional es la realización misma del proyecto en el que yo me determino, la serie de operaciones por las cuales el mundo y yo mismo resultamos modificados conforme a él. De esta forma, la acción constituye un aspecto del mundo. En el proyecto hay ya encerrada una interpretación del mundo. Estoy en un mundo donde hay algo que hacer, que me presenta una situación que despierta y orienta mi actividad. En este sentido, no solo un “espectáculo” para mi percepción, sino una “materia para obrar”³⁵³. Es un mundo abierto al proyecto y la acción.

Pero si la intención del actuar es el *pragma*, ¿qué papel juega entonces el cuerpo? El cuerpo, sostiene Ricœur, es el órgano del hacer, y no su objeto. Realiza la función de mediación original entre mí mismo y el mundo. El cuerpo es el órgano a través del cual la subjetividad se inscribe en el mundo. El cuerpo es el instrumento de la acción. Esta mediación del cuerpo se encuentra invisibilizada por la intención del acto. Para la conciencia, lo que principalmente importa es la transformación del mundo en que concluye. Solo en la relación ambigua de docilidad e indocilidad que mantengo con el cuerpo, y especialmente en la experiencia del esfuerzo, descubrimos el “mover mismo”, el hacer en tanto que se aplica al órgano y no en cuanto que terminado en el *pragma*. El mover es la serie de transformaciones del cuerpo a través de las cuales el mundo es modificado conforme al proyecto. Cuando el cuerpo se muestra obediente y dócil a la voluntad, entonces se invisibiliza en el *pragma* de la acción, no hago experiencia del mover. Pero cuando el cuerpo se resiste, cuando se opone a la tarea propuesta, cuando se muestra torpe o débil, entonces la conciencia se gira hacia él, atiende a la rebeldía del cuerpo que en otros momentos ha respondido obedientemente, descubre su carácter mediador. De esta forma, pueden ser descritos dos momentos en el actuar: el primero, en el mover, cuando el acto atraviesa de manera irreflexiva el cuerpo

³⁵³ Ibíd., p. 267.

produciendo una sucesión de movimientos corporales; el segundo, en el *pragma*, cuando alcanza su término en lo hecho, en la forma como estos movimientos corporales alcanzan a transformar el mundo y a mí mismo, y que constituye el término del acto.

Este cuerpo del que aquí hacemos experiencia no es algo sentido, imaginado o representado, enfrentado a una conciencia que lo descubre como algo extraño a ella misma, sino “mi cuerpo-movido-por-mí”³⁵⁴. En la conciencia que tengo de la experiencia del mover, me descubro como un “yo-cuerpo”, un *Cogito* que no sufre el cuerpo, que no lo padece, que tampoco mantiene con él una relación teórica de percepción, sino que se encuentra encarnado activamente, ejerciendo su dominio sobre él. En efecto, la reflexión sobre el actuar es difícil, y más aún la que pretende captar el momento del mover, de la corporalidad implicada en la acción. El sujeto se encuentra hasta tal punto comprometido en lo que hace, que apenas repara en el cuerpo-movido. Yo no pienso en el cuerpo: lo muevo. La conciencia focal atiende a los fines del acto, a la forma de encajar el proyecto en el mundo percibido, y solo de forma residual capta el moverse del cuerpo que soporta la acción. Por eso es tan difícil sorprender “la operación de la conciencia ocupada en actuar orgánicamente”³⁵⁵.

Esta dificultad tiende a producir un “dualismo del entendimiento”³⁵⁶. La idea de un movimiento voluntario parece absurda, porque describe el despliegue de algo que no es corporal, que no es espacial, el yo quiero, en mi cuerpo, que soy yo pero que también es un objeto del mundo. Implica una especie de “espesamiento corporal”, de “espacialización orgánica del «yo quiero»” difícilmente interpretable si no es desde la escisión del sujeto en dos órdenes de realidad, el de los hechos físicos frente a los hechos psicológicos, tal como hace efectivamente Descartes al expulsar el cuerpo al orden espacial de la exterioridad, contra el que precisamente va dirigido todo el análisis de Ricœur.

Sin embargo, este dualismo no es una consecuencia inevitable del carácter paradójico de la experiencia del propio cuerpo. Al contrario, Ricœur halla en Descartes³⁵⁷ mismo el hilo conductor para superarlo al mostrar que hay un pensamiento claro, a su manera, del pasaje del yo quiero al movimiento. Hay una “evidencia práctica” sostenida por “el uso de la vida” que permite describir el índice subjetivo del movimiento, hacer experiencia de la “moción corporal en primera persona”³⁵⁸.

En efecto, el *Cogito* envuelve una cierta experiencia del cuerpo en la relación indivisible entre querer y mover. La relación de docilidad o resistencia que ofrece mi cuerpo a mi voluntad forma parte de la experiencia de mi querer como una “fuerza desplegada”³⁵⁹, como el despliegue eficaz del yo quiero en el movimiento vivido. En este momento, el *Cogito* capta la indisoluble unión misma del alma al cuerpo, su encarnación en un cuerpo propio. Esta unión constituye una “certeza práctica” donde

³⁵⁴ Ibíd., p. 271.

³⁵⁵ Ibíd., p. 272.

³⁵⁶ Ibíd.

³⁵⁷ Cfr. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, VI, p. 68ss.

³⁵⁸ VI, p. 274.

³⁵⁹ Ibíd., p. 275.

resulta unificado prácticamente lo que el pensamiento divide. El pensamiento parece ver siempre dos cosas, el yo quiero por un lado, el movimiento del cuerpo por otro. Aquí justamente ambos momentos son descubiertos como una sola cosa, y por ello mi conciencia es descubierta como una conciencia encarnada. Constituye un “índice” de eso que nuestra inteligencia no puede del todo penetrar, y que por eso permanece misterio. Yo soy una fuerza voluntaria: tengo el poder de mover mi cuerpo y, aunque no sé cómo, el cuerpo responde obedientemente a ese poder.

Así pues, el movimiento corporal es una parte inseparable de la experiencia del sujeto que arruina cualquier dualismo. No hay ningún paralelismo entre el “cuerpo-propio” y el “cuerpo-objeto”³⁶⁰. La moción voluntaria, tal y como es vivida, es un despliegue en el que el querer se espesa en un volumen que es vivido como mío, en una extensión carnal. Hay una transformación del querer en espacialidad, pero sin interrupciones. El despliegue corporal del querer constituye el proceso por el que llego activamente a ser extenso, espacial. El cuerpo es un espacio vivido, término del movimiento de descenso del yo a la masa.

Sin embargo, la espacialización del querer es un “escándalo para el entendimiento”³⁶¹. No se puede representar objetivamente el espesamiento espacial de lo que no es espacial, pero tenemos de ello una evidencia práctica. Por eso, la experiencia del imperio sobre el cuerpo constituye un límite absoluto a todo intento de reducir el cuerpo-propio a un objeto del mundo externo. Los intentos por describir desde un punto de vista naturalista el cuerpo propio están condenados al fracaso. Al tratar el cuerpo-propio con las reglas del cuerpo-objeto, al considerar el movimiento objetivamente, como acontecimiento de la experiencia externa, al considerar un fenómeno que solo puede ser vivido subjetivamente, arruinan su experiencia, y por eso sucumben necesariamente al determinismo.

Ahora bien, también la moción voluntaria se encuentra entrelazada con una dimensión involuntaria. La relación con el cuerpo es indivisible, pero también dramática y polémica. La docilidad del cuerpo no es espontánea, sino conquistada. El cuerpo es de entrada “torpe, convulso e impotente”³⁶². La moción voluntaria del cuerpo no describe el poder de mi imperio sobre un cuerpo inerte, sino más bien como un diálogo con una espontaneidad corporal: “no hay acto voluntario que no hayamos cumplido de entrada involuntariamente”³⁶³. De esta forma, el dualismo no es solo una exigencia del entendimiento. Es esa cotidiana realidad expresada por Maine de Biran: “Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate”³⁶⁴. La unión del compuesto humano debe ser descubierta a través del descenso al pacto vital inscrito en las potencias involuntarias del movimiento. Ahí se encuentra la unión entre pensamiento y movimiento, este “simplicitas in vitalitate”. Para ello, Ricœur analiza, en la segunda parte del capítulo, las

³⁶⁰ Ibíd., p. 276.

³⁶¹ Ibíd., p. 277.

³⁶² Ibíd., p. 286.

³⁶³ Ibíd.

³⁶⁴ Ibíd., p. 287. Maine de Biran utiliza en varias ocasiones esta célebre fórmula; por ejemplo, en *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 90.

tres funciones involuntarias del movimiento, tres hechos primitivos del “uso práctico que hago de mi cuerpo”³⁶⁵: los saber-hacer preformados, las emociones y los hábitos.

Los saber-hacer preformados representan el punto más bajo en el que se produce la “unión irrompible entre pensamiento y movimiento”³⁶⁶, sobre los cuales se eleva el conjunto de hábitos del cuerpo. Es el componente más elemental de la conducta humana. Frente al reflejo, que constituye un proceso puramente mecánico de estímulo-respuesta, y que por tanto se mantiene en el nivel de lo involuntario absoluto, por debajo del esquema circular de lo voluntario y lo involuntario, el saber-hacer preformado constituye el umbral en el que irrumpe el primer poder de actuar. En el uso primitivo de nuestro cuerpo en relación con los objetos percibidos se produce el ajuste del movimiento con el pensamiento antes de todo aprendizaje, antes de cualquier saber sobre nuestro cuerpo, antes de la intervención expresa de la voluntad. A partir del momento en que el mundo me es presente, y sin saber nada ni del mundo ni de mi cuerpo, sé sin embargo hacer uso de mi cuerpo. El bebé sabe seguir un objeto con la mirada a través de la combinación del movimiento del ojo y de la cabeza, sabe lanzar la mano en dirección de un objeto que llama su atención, sabe incorporarse, y agacharse. Todas estas conductas están por encima del nivel de automatismo del reflejo, donde la vida se autoregula sin la intervención del propio sujeto. Suponen un nivel superior, ese donde el movimiento de la mano se combina con la mirada, donde el gesto del cuerpo es regulado por la percepción. No es un proceso invariable, sino una “melodía kinética”. Lo que desencadena la conducta no es un estímulo, sino una organización perceptiva compleja, que contiene aspectos discriminantes, y que desencadena, como si fuera un fondo para una figura, un “comportamiento privilegiado”³⁶⁷, un dibujo privilegiado de la acción que el organismo adopta espontáneamente frente a ese fondo, porque así le resulta más fácil, o se siente más cómodo, o posee mayor sensación de dominio, y no una respuesta mecánica. Para mostrar un objeto, el organismo adopta una postura característica, como echarse hacia adelante, o estirar el brazo. En este sentido, el reflejo, porque se mantiene inasimilable a la voluntad, se constituye en su indispensable “prefacio”³⁶⁸. El reflejo es “en mí sin mí”³⁶⁹, pertenece al orden de los automatismos vitales situados por debajo del territorio donde el yo comienza a ejercer su imperio sobre sí mismo. Los saber-hacer constituyen ese esquema básico de conducta no mecánico, esa figura donde percepción y movimiento se unen antes de toda voluntad, todavía en el terreno de lo involuntario, pero disponibles para ser asumidos e integrados por la voluntad. Aquí se produce “la más primitiva relación entre el *Cogito* que percibe y el *Cogito* que actúa”³⁷⁰. Saber hacer ciertos gestos elementales sin haberlos aprendido es el primer don que la naturaleza entrega a la voluntad, a partir del cual la intención voluntaria puede operar transformando, componiendo variaciones infinitas.

³⁶⁵ Ibíd., p. 288.

³⁶⁶ Ibíd., p. 314.

³⁶⁷ Ibíd., p. 303.

³⁶⁸ Ibíd., p. 306.

³⁶⁹ Ibíd.

³⁷⁰ Ibíd., p. 307.

El segundo ingrediente de lo involuntario en el plano de la acción lo constituyen las emociones. Frente al motivo, cuya esencia es la de proponer fines a la voluntad, la emoción en envolver el fin de prestigio, de eficacia, haciéndole deseable a la voluntad, disparando la acción involuntaria. La emoción es, entonces, “la fuente del movimiento involuntario”³⁷¹ que, a su vez, “*alimenta* la acción voluntaria”. Frente al carácter regulador del sentimiento, la emoción es su desregulación. El sentimiento es la afección compleja ligada a la anticipación imaginativa del placer y del dolor que esboza una cierta orientación a la acción en una situación dada. La emoción es ese orden desordenándose, esa espontaneidad involuntaria de la que nace el poder de impulsar la acción, es esa agitación explosiva que dispara el acto. La forma más elemental de emoción es la emoción-sorpresa, que describe el momento de sobrecogimiento en el que el viviente se ve asaltado por lo nuevo. La sorpresa es la actitud emotiva más simple: el sujeto se ve sobrecogido por algo nuevo, inédito, que pasa. En esta experiencia coinciden el choque del conocimiento y el estremecimiento del cuerpo. El encuentro con eso novedoso que nos sobrecoge desordena el curso de nuestros pensamientos, que produce un pensamiento encarnado donde el cuerpo amplifica y magnifica el instante del pensamiento, que mantiene la atención en el acontecimiento. En la sorpresa, la imaginación trabaja anticipando afectivamente del bien y del mal que acaba produciendo el deseo, emoción motriz por excelencia, por la que nos representamos a la vez la conveniencia de una cosa y nuestro poder para alcanzarla. El deseo es la intención ya cargada de dinamismo orgánico, la disposición misma del querer a mover según el fin representado. Punto culminante del involuntario corporal, el deseo es la emoción al borde del acto, el impulso originario que moviliza el querer. Aquí lo involuntario se entrelaza con la acción voluntaria: el deseo empuja hacia un objeto que puede ser regulado por el querer, y por eso “el querer mueve por el deseo”³⁷². El proceso es coronado por las emociones de alegría y tristeza, que vienen a sancionar la posesión del bien o el mal anticipado. Lo peculiar de ambas es que, en ellas, este bien o mal poseído acaban incorporándose a mi propio ser, definiendo mi propio grado de ser. En la alegría “soy uno con mi bien”, y en la tristeza “uno con el mal”³⁷³. Frente a esta forma primera de emoción-sorpresa, la emoción-shock y la emoción-pasión, analizadas posteriormente, describen dos momentos menores del análisis: el del temblor y el grito en el que la emoción provoca la pérdida de control de sí, y el del ardor y el fuego por el que la emoción encadena la voluntad, o mejor, por el que la voluntad, destinada a dominarse a sí misma, quiere sin embargo, fascinada por la Nada, esclavizarse, amplificando su efecto gracias a la agitación del cuerpo³⁷⁴.

Por fin llegamos al hábito. Esta última forma de involuntariedad describe esa manera adquirida y relativamente estable de cualquier acto: pensar, percibir, sentir,

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 316.

³⁷² *Ibíd.*, p. 337.

³⁷³ *Ibíd.*, p. 327.

³⁷⁴ El tema de las pasiones, tratado aquí brevemente con el fin exclusivamente de diferenciar la *emoción*, ingrediente de la acción involuntaria, de la *pasión*, principio de la caída, juega un papel fundamental, sin embargo, en la segunda parte de la Filosofía de la voluntad, de la que hablaremos más adelante.

actuar, que se opone a lo novedoso, sorprendente. El hábito se describe por tres notas. Primero, es *aprendido*: es el resultado de la transformación del viviente a través de su propia actividad. Brota, por tanto, de la iniciativa, de la actividad del sujeto. Pero, segundo, *contraído*: una vez la pauta de conducta se ha solidificado, afecta a mi voluntad como si fuera una segunda naturaleza: lo que fue iniciativa mía, deja de serlo y decae a la forma del saber-hacer preformado que él mismo prolonga, regresa al reino de lo involuntario. Por último, expresa un poder propio, una capacidad de resolver cierto tipo de problemas mediante la aplicación de este esquema de conducta contraído. Aprender a conducir supone un esfuerzo intenso de la voluntad para controlar los pedales con los pies, coordinarlo con el movimiento de las manos sobre la palanca de cambio y el volante, y con la mirada vigilante de la carretera, y muchas cosas más; una vez que esas conductas han sido contraídas, su mecanización permite que se hagan por sí solas, sin atención, y por eso la atención vuela a otras cosas: ya no se atiende al movimiento de los pies sobre las palancas, sino solo a lo que ocurre en la carretera, e incluso se desatiende lo que ocurre en la carretera para atender al debate en el programa que emite la radio encendida. Quien sabe conducir no piensa en cómo conduce: los mecanismos, fáciles y ágiles, brotan por sí solos, espontáneamente.

El primer aspecto involuntario que caracteriza el hábito tiene que ver con la estructura de la conducta aprendida. El hábito supone el “regreso de la libertad a la naturaleza”³⁷⁵, a esta forma primitiva de mi poder en el que aún no es ni sabido ni querido. Antes de toda reflexión, el hábito es ese uso práctico e irreflexivo del cuerpo o del pensamiento que lo convierten en órgano, en medio de una intención superior. Es el esquema organizado e involuntario de conducta que resulta de la naturalización de la voluntad, de su endurecimiento, de su osificación en una estructura de conducta rígida. Una vez contraído, solo podemos decir “no sé cómo sé que lo sé”³⁷⁶. El segundo aspecto tiene que ver con la facilidad como se desencadena. Experimentamos la sorpresa por la facilidad con la que realizamos cierta conducta, con que ejercemos el poder de realizar algo sin exactamente dirigir ni controlar, sin poner en ello nuestra voluntad. Como, por ejemplo, cuando las palabras acuden por sí solas mientras hablo una lengua extranjera que domino. Sin esfuerzo, con facilidad, porque el acto ha sido automatizado, porque después de numerosas repeticiones se ha mecanizado, resulta que brota en mí esa capacidad.

En este sentido, el hábito es revelador de las necesidades, la forma privilegiada como estas son resueltas. No se trata de un esquema fijo, sino que contiene una cierta espontaneidad, una cierta inventiva por la que, no sabemos cómo, la forma apropiada es atrapada. Es un “feliz encuentro”³⁷⁷ en el que, ante una situación nueva, el esquema preestablecido encuentra la forma adecuada de ser aplicado. Esto vale tanto para los distintos saber-hacer como para el saber, para el manejo de las ideas, para el

³⁷⁵ VI, p. 360.

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 361.

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 364.

pensamiento, que también se solidifica en estructuras estables que crean un estilo de pensar.

Esto introduce, al mismo tiempo, la amenaza de alienación del propio sujeto, porque parece operar igualmente a sus espaldas, porque inaugura una segunda naturaleza dentro del pensamiento, un *esto piensa* en el interior del *yo pienso*. El hábito no solo facilita la conducta al mecanizarla, sino que también abre el camino hacia la propia mecanización del querer, hacia la posibilidad de la conciencia de devenir *cosa*: “el hábito es a la vez espontaneidad viva e imitación del autómatas, retorno a la cosa.”³⁷⁸ Muestra el peligroso instante en que la conciencia alienada abandona la responsabilidad de gobernarse a sí misma confiándose a la inercia de los automatismos adquiridos gracias a los cuales ha conseguido hasta ahora perseverar en la existencia. Encierra el riesgo de la libertad de endurecerse y convertirse en naturaleza, de entrar en el reino de la necesidad. En el hábito encontramos el mismo entrelazamiento entre lo involuntario y lo voluntario, entre el dominio de sí y su pérdida. El hábito es, de un lado, la naturalización útil de la voluntad que facilita la realización de ciertos fines más elevados, pero esa naturalización incorpora al mismo tiempo la posibilidad para la conciencia de ser engullida por esta tendencia cosificante que empuja hacia lo inerte, si es que ella se abandona.

La última parte del análisis del actuar está dedicada al fenómeno del esfuerzo. En él se muestra la articulación de las dimensiones activa y pasiva del actuar en la unidad de la existencia. La conciencia del esfuerzo no es inmediata. Lo primero de lo que hay conciencia es del actuar, y esta conciencia apunta en dirección de la obra que es hecha por mí. La conciencia del esfuerzo brota en un segundo momento, cuando la atención regresa desde la obra hasta el órgano del actuar cuando la cosa presenta una resistencia. Entonces nuestra conciencia se vuelca sobre ella y se descubre esforzándose. Si no se da esta situación, el mover voluntario pasa siempre desapercibido. Su esencia es la de la “docilidad del cuerpo que cede”³⁷⁹, por la cual el cuerpo se convierte en órgano de la voluntad. En el gesto gracioso y fácil se manifiesta la unidad de sí consigo mismo, el “estadio final de la libertad donde querer y poder serían sin hiato”³⁸⁰. La resistencia que ofrecen las cosas y mi propio cuerpo rompe esta unidad, fragmentando la relación de la voluntad con sus poderes. Y el esfuerzo exhibe el gesto de superación de la pasividad por la voluntad.

Ricœur analiza el fenómeno del esfuerzo, en el que se revela esta relación alternativa de docilidad y resistencia entre cuerpo y voluntad, a través de dos pasos. El primero es la relación del querer con el hábito y la emoción. Ambos son tanto apoyo como obstáculo para el querer. El tipo de resistencia que oponen a la voluntad no es ya ni externa (la de las cosas) ni orgánica (la del cuerpo), sino “funcional”³⁸¹. La emoción detiene el libre desplazamiento de la mirada propio de la conciencia. La voluntad es el

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 374.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 390.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 391.

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 393.

esfuerzo por resistirse a la emoción, por romper el encantamiento que ejercen la sorpresa y el deseo. Para ello cuenta con dos recursos: el primero es entretener el cuerpo con otra cosa: martillear con los dedos sobre la mesa, respirar profundamente, beber agua pacifica un arrebato colérico, por ejemplo. Pero, sobre todo, cuenta con la imaginación que fortalece la atención puesta en valores superiores amenazados por la emoción, dando razones contrarias a la cólera o el miedo, oponiendo así una emoción dócil a la pasión que lo esclaviza. Sin embargo, es el hábito quien realiza la función pacificadora por excelencia al disciplinar la espontaneidad del cuerpo. Por un lado, el esfuerzo mantenido a través de la repetición de un uso del cuerpo acaba imponiendo una regulación, un orden. El hábito creado se convierte así en “el más perfecto instrumento de la civilización del cuerpo”³⁸²: “por el hábito poseo mi cuerpo”³⁸³. Por el otro, la voluntad necesita esforzarse para decir no al hábito, para resistirse a la mecanización de mi voluntad, a la inercia que impone a mis gestos. Aquí la voluntad toma apoyo en la emoción: la sorpresa y la admiración producen una revitalización de lo usual, de lo endurecido; el deseo despierta la conciencia, le presta la fuerza afirmativa que le permite decir no al automatismo del hábito. De esta forma, el esfuerzo es el proceso de transformación de lo involuntario de la emoción y del hábito en voluntario, la instancia donde el querer se apoya en su pasividad para lanzar una iniciativa libre.

Ahora bien, ¿cómo ocurre que la voluntad mueva el cuerpo?, ¿cómo sucede una acción corporal voluntaria? Desde esta primera instancia podemos ahora comprender cómo el esfuerzo mueve el cuerpo a través de intenciones motrices. La intención motriz es una tensión dirigida, esa idea realizadora que dirige el fácil movimiento de mi dócil cabeza o brazo. La intención motora mueve el cuerpo porque las instancias de mediación entre el querer y el cuerpo se encuentran jerarquizadas mediante una serie de “ajustes determinantes”³⁸⁴, donde cada esquema práctico se encaja dentro de otro de un orden mayor que lo ajusta, culminando en el propósito que ordena y dirige la acción. El movimiento se produce mediante esta serie de encajes de esquemas prácticos de grado inferior por otros de grado superior bajo una intención que organiza la serie de esquemas encadenados y en el que se encuentra focalizada nuestra atención. La intención organiza la masa viviente del sujeto encajando los diferentes motores en una intención. El esfuerzo revela esta densidad corporal organizada. La intención motora revela así el “poder del querer”³⁸⁵, la íntima unidad entre querer y poder mediante la que, gracias a mi voluntad, gobierno mi cuerpo. El punto donde se encadenan la necesidad y la libertad. De esta forma, la segunda parte concluye con la recuperación de la bella tesis aristotélica: “La voluntad mueve por el deseo”³⁸⁶. Actúo porque mediante los saber-hacer preformados, las emociones y especialmente los hábitos, la naturaleza que yo soy se convierte en órgano de mi querer.

³⁸² *Ibíd.*, p. 397.

³⁸³ *Ibíd.*

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 408.

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 412.

³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 413.

El actuar apunta hacia una transformación del mundo, pero lo involuntario estructural del actuar, mi poder, es eso a través de lo cual se cumple esa intención, mi querer. La estructura involuntaria es esa instancia de poder que mi querer utiliza como órgano cuando realiza un acto dirigido por un propósito. Respecto del poder, de la estructura involuntaria disponible para ser activada por el querer, solo puedo decir “no sé cómo hago lo que hago”, porque justamente se encuentra instalado en esa dimensión previa de lo no-sabido y no-querido. La imagen de la relación del pianista con sus dedos ilustra esta eficacia de la voluntad sobre el poder. El pianista no piensa en sus dedos, sino en la música que busca producir a través del movimiento automatizado de sus dedos. La intención reflexionada anima el poder inerte, naturalizado. En la subordinación del poder al proyecto de la voluntad que acontece en la moción voluntaria, la voluntad toma posesión del cuerpo, “llega a ser la forma de nuestro cuerpo”³⁸⁷. En las potencias involuntarias del movimiento se encuentra así la íntima unidad de lo involuntario y lo voluntario de la existencia humana, la íntima armonía de “una naturaleza no dividida entre su humanidad y su vitalidad”, ese “pacto vital”, ese “simple en vitalidad” de Maine de Biran, la oscura raíz común de movimiento y pensamiento, de mi conciencia y mi cuerpo, previa a cualquier posterior dualismo exigido por el entendimiento.

4. Consentir

La tercera forma de la voluntad consiste en el acto de consentir. De la misma forma que en el momento del decidir el acto de la voluntad, considerada desde el punto de vista de la *legitimidad*, se apoya en la instancia involuntaria del *motivo*, de la misma forma que en el momento del actuar se apoya la voluntad, considerada ahora desde el punto de vista de la *eficacia*, en la instancia involuntaria de los *poderes*, también consentir es un acto de la voluntad, considerada ahora desde el punto de vista de la *paciencia*, que se apoya en lo involuntario de la necesidad. Este nuevo aspecto de la necesidad aparecía ya como residuo en los análisis anteriores a través de tres hechos que parecen constituir un límite absoluto a la voluntad: el carácter, lo inconsciente, y la vida, ingredientes de un nuevo reino de lo involuntario corporal objeto del último ciclo de la investigación. Sin embargo, mientras que los modos de involuntariedad examinados hasta ahora eran *relativos*, dóciles al querer, constituyen estos últimos una forma nueva de involuntario *absoluto*, impermeable, inasimilable para la voluntad, ante la cual esta solo puede consentir. Su efecto es un “vértigo de la objetividad”³⁸⁸: lo involuntario es aquí tan extremo que parece requerir un tratamiento exclusivamente objetivo, externo, cosificador, capaz de rendir cuenta de estos hechos que parecen resistirse a todo tratamiento subjetivo. Estos tres hechos, como naturaleza fundamental, desatan un tipo especial de pasión: la pasión por la objetivación total del hombre, que traiciona la responsabilidad que yo tengo sobre mí mismo y donde encuentro siempre un pretexto,

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 416.

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 436.

un alivio cuando el miedo a mi libertad se hace fuerte en mí. Frente a la tentación al vértigo de la objetividad, la tarea consistirá, una vez más, en cambiar del punto de vista objetivo al fenomenológico, en describir la necesidad tal como es experimentada por nosotros, la necesidad en primera persona.

Consentir es un acto de la voluntad que se asemeja a la representación teórica de la necesidad, pero que no consiste en un juicio sobre ella. No es contemplación; no es espectáculo sobre lo inevitable; es una “activa adopción de la necesidad”³⁸⁹. Es el acto por el que la libertad hace propia la necesidad, por el que el sujeto la asume y hace suya. Consentir es un modo práctico del *Cogito*. Se expresa como un tipo extraño de imperativo, porque ordena. En el consentimiento hay contenido un “que así sea”, un yo quiero esto que es inevitable. Pero es un mandato que no concluye en un proyecto que anticipe una transformación del mundo; es un mandato que no mueve. Es un querer sin proyecto y sin poder, vaciado de decisión y de movimiento que busca cambiar lo que hay porque en él el sujeto absorbe enteramente el tejido de la realidad, se identifica plenamente con el ser. En este acto surge una nueva forma de eficacia de la voluntad que consiste en apropiarse de la necesidad. Cuando consiento no transformo el mundo, sino la relación que mantengo con el mundo: al decir sí al mundo que ya está ahí dado, determinado antes de toda voluntad, adopto el mundo como algo mío. Sin embargo, es un hacer mío que no convierte en posesión el mundo. Al consentir entablo con el mundo una relación nueva: la de la paciencia. Cuando consiento, soporto activamente el mundo que padezco y por ese gesto, paradójicamente, la libertad que yo soy se adelanta hacia la naturaleza para adoptar su necesidad y transformarla en algo propio, mío. Consentir es, así, “convertir en sí la hostilidad de la naturaleza, en libertad la necesidad”³⁹⁰.

En el acto de consentir encuentra Ricœur la conciliación última entre libertad y naturaleza, el extremo de la paradoja entre lo voluntario y lo involuntario. La paradoja que incesantemente aparece entre ambas tiene como razón secreta la certeza de su conciliación, la convicción de la existencia de un profundo acuerdo entre ambas, de su armonía. La reflexión quiebra esta espontánea armonía de la conciencia con su cuerpo. El entendimiento expulsa la necesidad de sí, convirtiéndola en negación de la libertad.

Justamente, el problema es explicar la posibilidad de esta conciliación. Desde un punto de vista objetivo, el de las ciencias, la necesidad implica siempre determinismo. Pensar objetivamente es pensar poniendo el objeto bajo una ley. Por eso cuando trata de pensar la reconciliación en el hombre entre libertad y necesidad fracasa. Se encalla en la aporía entre el conocimiento objetivo del mundo, reino de la necesidad donde todo hecho se encuentra sometido a su ley, y la experiencia interior de la autodeterminación de la voluntad. Desde el punto de vista objetivo hay una sola cadena causal que absorbe el orden entero de la realidad, frente a la cual la experiencia interna de la libertad es radicalmente inexplicable. Por eso hay que pasar del plano de la explicación al plano fenomenológico.

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 431.

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 433.

El primer paso para pensar la conciliación entre libertad y necesidad, que se manifiesta en el acto de consentir, es abandonar este punto de vista objetivo para reencontrar el índice subjetivo de la necesidad en el propio sujeto, la necesidad experimentada como modo de nuestra existencia. Para ello, Ricœur introduce la noción de “causalidad parcial”³⁹¹. Es posible pensar una voluntad sometida a la necesidad sin ser engullida por ella si la relación causal se interpreta negativamente, si se entiende la causa como condición *sine qua non*. De esta forma, la necesidad constituye una “causalidad de base” que se compondría en un segundo momento con la causalidad propia de la libertad, articulando dos órdenes jerárquicos causales parciales donde el inferior soporta al superior y el superior superpone su causalidad propia. Libertad y necesidad pueden superar el hiato típico del tratamiento objetivo del ser humano, pueden ser conciliadas si pensamos la voluntad como la escala superior de una composición ascendente de causalidades parciales. En la elección y el esfuerzo, la voluntad subordina esta serie inferior hacia una transformación del mundo; en el consentimiento, hacia su adopción. En este sentido, cabe buscar la necesidad en el interior del *Cogito*. Podemos *ser libres* a pesar de *estar determinados* –por el carácter, lo inconsciente y nuestra vida. Porque la necesidad es ahora la condición *sine qua non* de la libertad. De esta forma, a través del tercer ciclo de análisis de lo involuntario, pretende Ricœur “dar un contenido preciso” a los conceptos heideggeriano de *Befindlichkeit* (encontrarse) y existencialista de *situación*³⁹²: porque la necesidad es precisamente “la situación en la que yo me descubro implicado”³⁹³.

El análisis del carácter parte del fracaso tanto del sentido común como de la etología. El sentido común es incapaz de producir una idea de libertad que incluya un componente de naturaleza, y por eso salta de un extremo al otro, concibe o una falsa libertad no-limitada y no-situada o una falsa determinación del hombre por la naturaleza que lo reduce a la condición de objeto. La noción de carácter consigue conjugar esas dos dimensiones porque representa la idea de “la *manera individual* de la libertad misma”³⁹⁴. La etología fracasa porque, a través del sistema clasificatorio de rasgos (nervioso, sentimental, colérico, flemático, etc.) que permite componer una psicografía, un retrato que acaba produciendo la cosificación del carácter, un carácter-objeto, que nos devuelve de nuevo al punto de vista determinista, porque al final el carácter, que yo no puedo elegir, acaba determinando mi querer.

Frente a ambas lecturas, Ricœur propone interpretar el carácter como “mi naturaleza adherente a mí-mismo”³⁹⁵: no una dimensión inferior de mí mismo, ni una parte de mí mismo, sino más bien como esa totalidad concreta que define el tipo de individuo que yo soy, porque está presente en todo lo que yo quiero y puedo sin que yo lo quiera. En este sentido, el carácter es el *destino*³⁹⁶ de un hombre. A través de mi

³⁹¹ Ibíd., p. 438.

³⁹² Ibíd., p. 432, nota 2.

³⁹³ Ibíd., p. 431-2.

³⁹⁴ Ibíd., p. 445.

³⁹⁵ Ibíd., p. 459.

³⁹⁶ Ibíd., p. 461.

carácter me individualizo, me defino como un yo situado. Sin embargo, libertad y destino no son aspectos contrarios de mi individualidad. Mi carácter, inmutable e invencible, es “la *manera de ser de mi libertad*”³⁹⁷. Elegir mentir o decir la verdad es responsabilidad enteramente mía, pero estoy condenado a realizar esa conducta de una *manera* que yo no elijo, que está determinada por la dimensión natural que en mí hay y es mi carácter. Nadie dice la verdad en general, sino con una cierta entonación, con un cierto ritmo, de forma directa o indirecta, de forma brusca o suave... esos rasgos de estilo definen su carácter, la forma concreta de su individualidad.

Lo que elijo es responsabilidad mía, pero la manera de elegir no la elijo. Por eso encontramos el carácter siempre mezclado con cualquier movimiento de la voluntad: es el “modo finito e inmutable”³⁹⁸ como ejerzo mi libertad, el *estilo* de mi querer. Lo que quiero es mío; lo que pienso es mío; pero mi individualidad concreta se define no solo por lo que pienso, sino por “mi manera propia de pensar”. En este juego se produce la síntesis de lo universal de la libertad y lo individual del carácter: yo soy un “infinito finito”, esto es, “una iniciativa situada” por mi individualidad concreta, por el destino que soy y no elijo. La forma inmutable como yo siento, quiero, pienso, es “la *estrechez de la libertad*”³⁹⁹, el sistema de determinaciones dentro de cuyos límites ejerzo sin embargo mi libertad: “la manera de ser finita” de una “libertad infinita”⁴⁰⁰. Y por eso, precisamente, el carácter es algo que uno no puede voluntariamente cambiar, sino tan solo consentir. No puedo tomar la suficiente distancia con mi carácter como para conocerlo con la intención de transformarlo: tan solo puedo decir sí a lo que soy, asumir mi carácter, entregarme a él y convertirlo así en vocación.

Un segundo involuntario absoluto procede del imperio de lo “oculto” de lo inconsciente: de mi naturaleza disimulada a mi propia conciencia. Es esta la primera ocasión en que Ricœur confronta su concepción de la subjetividad con el psicoanálisis, y aparecen ya algunas de las intuiciones fundamentales que serán ampliamente reelaboradas y desarrolladas, desde otro proyecto, en *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*⁴⁰¹. Freud es ya aquí utilizado como contrapunto de la doctrina idealista de la conciencia, pensada como enteramente transparente a sí misma. La necesidad, la emoción y el hábito ya han mostrado la existencia de una materia del pensamiento inaccesible a la conciencia de sí. La doctrina psicoanalítica sirve para iluminar esta materia inconsciente. Desde el punto de vista de una física mental, interpreta los fenómenos de conciencia, como la neurosis o el sueño, como signos que manifiestan tendencias afectivas ocultas y que, por tanto, poseen un sentido que puede explicarse a partir de ciertas causas. A espaldas de la conciencia actúa una serie de mecanismos psíquicos que movilizan la energía psíquica hasta generar un sentido. La cura

³⁹⁷ Ibíd.

³⁹⁸ Ibíd., p. 462.

³⁹⁹ Ibíd., p. 466.

⁴⁰⁰ Ibíd., p. 467.

⁴⁰¹ Cfr. especialmente, entre numerosas ideas clave, la distinción entre una vía filosófico-literaria y otra psicoanalítica para interpretar los productos superiores de la cultura, puesta a prueba en el comentario de la poesía de Mallarmé (pp. 506-9), que anticipan, *avant la lettre*, el doble movimiento arqueológico y teleológico de la hermenéutica del conflicto de las interpretaciones.

psicoanalítica verifica el análisis: mediante la reinserción del recuerdo traumático dentro del campo de la conciencia, esta resulta purificada. Mi conciencia se convierte entonces en síntoma, efecto-signo de fuerzas inconscientes.

El problema para Ricœur no es aceptar esta dimensión inconsciente de la conciencia, sino la interpretación realista de lo inconsciente hecha por el psicoanálisis. Lo que no es aceptable es convertir lo inconsciente en principio explicativo de la conciencia. Lo inaceptable es esa filosofía implícita en el psicoanálisis que afirma la existencia en sí de un inconsciente que percibe, recuerda, desea, pero se ignora a sí mismo. Un “inconsciente mítico”⁴⁰² que absorbe lo consciente porque se convierte en el principio causal de su actividad. Una interpretación, en suma, que “hacer pensar a lo inconsciente”⁴⁰³.

Contra ella, Ricœur se parapeta, como hará sistemáticamente en todas sus confrontaciones con el psicoanálisis, en la evidencia fenomenológica: la conciencia es siempre intencional, es siempre conciencia de... y, por tanto, lo inconsciente no piensa. Cabe reconocer una opacidad del pensamiento para la propia conciencia y, sin embargo, negar a lo inconsciente el papel de causa de lo consciente. Entre el idealismo de la conciencia y el realismo de lo inconsciente pone Ricœur su interpretación de lo inconsciente como “algo” de lo que se alimentan los actos de pensamiento, que nutre la actividad intencional de la conciencia. Una materia impresionable aún no animada por una intencionalidad, y que por eso no es aún conciencia de.

Lo inconsciente no sustancializado es entonces solo un fondo oscuro, una espontaneidad oculta del pensamiento. No todos los órdenes del pensamiento son transparentes a la conciencia. La conciencia solo refleja la forma de sus pensamientos actuales. Pero eso no es todo el pensamiento. Hay un orden virtual del mismo en el que la conciencia no penetra jamás del todo hecho de “cierta materia, principalmente afectiva, que le ofrece una posibilidad indefinida de cuestionarse a sí mismo y de darse a sí mismo sentido y forma”⁴⁰⁴. Esto es lo inconsciente: la “materia indefinida”⁴⁰⁵ de la actividad del pensamiento, una segunda forma de pasividad absoluta inherente, al igual que el carácter, a toda actividad de conciencia. El psicoanálisis no es rechazado, sino releído en los términos de una “hilética de la conciencia”⁴⁰⁶.

El realismo psicoanalítico resulta filosóficamente insostenible. La distinción entre la intencionalidad de la conciencia y la materia impresionable del pensamiento convierte lo inconsciente en una entidad inconsistente, un “algo” que aún no posee la cualidad de conciencia. El sentido que aparece en el trabajo psicoanalítico no está entonces ya acabado y constituido en lo inconsciente, disponible simplemente para ser trasladado al plano consciente. Al contrario, lo que hay es una “promoción del pensamiento”⁴⁰⁷: el sentido latente no es aún un pensamiento formado, completo pero

⁴⁰² VI, p. 483.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 473.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 506.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 489.

oculto, al cual solo le faltaría la conciencia, sino que es en el proceso de llegar a ser un pensamiento, en el proceso de transformación de la materia indefinida inconsciente en pensamiento, en algo consciente, cuando el sentido acontece. No hay un pensamiento que pase de lo inconsciente a lo consciente: hay la actividad de la conciencia que toma ese “algo” que oprime a la conciencia, una materia mnemónica y afectiva de naturaleza psíquica, y forma a partir de ella un recuerdo que resulta ser terapéutico al ser reintegrado al campo de la conciencia. La conciencia no es una mera cualidad que se añade al contenido psíquico. La conciencia no es un mero conocimiento de sí sobreañadido a ciertos recuerdos intrínsecamente inconscientes, sino la forma o intención consciente misma que organiza esa materia de pensamiento. Es la forma actual de mi pensamiento. La conciencia es entonces “la emergencia misma del recuerdo que me une a mi pasado y así colabora a la síntesis del yo”⁴⁰⁸. Es el acto intencional por el que la materialidad indefinida del pensamiento se actualiza en este pensamiento que le da forma.

Lo inconsciente es un segundo involuntario absoluto porque, al igual que el carácter, la materia de pensamientos, el flujo afectivo y memorial de la masa de saberes que no estamos ahora usando y de los que sin embargo nuestra actividad de conciencia se nutre, que nuestra conciencia actualiza y da forma, lo virtual del pensamiento, convierte a la conciencia en una conciencia, al mismo tiempo que “primera”, también “situada”⁴⁰⁹. “Soy yo quien piensa”; lo inconsciente, en efecto, no piensa; pero el pensamiento se alimenta de un fondo oscuro y oculto que convierte cada acto que ahora inicio es la consecuencia de lo que yo he sido. Mientras que el carácter presenta la síntesis paradójica de la libertad como infinito finito, lo inconsciente constituye la síntesis paradójica de la “forma definida y de la materia indefinida”⁴¹⁰. De esta forma, concluye Ricœur, yo solo soy responsable de la forma de mis pensamientos, y sin embargo este se alimenta de un fondo oscuro que constituye su contexto indescifrable que yo solo puedo consentir; consentir a lo oscuro, a lo oculto, porque es la condición misma en la que se sitúa la iniciativa de un agente responsable.

Finalmente, la vida, tercer involuntario absoluto, última forma de naturaleza en primera persona. Necesidad de base, primaria necesidad de existir, la vida es fuente de las virtualidades de lo inconsciente y de las direcciones privilegiadas del carácter, algo más que la espontaneidad de los motivos y poderes, esa difusa necesidad de existir frente a la que no puedo tomar distancia, que no puedo objetivar, que envuelve enteramente mi conciencia constituyéndose en condición última de toda valoración, de todo proyecto. La vida es esa “influencia difusa”⁴¹¹, informe e insinuante, que me empuja sin resistencia. Ricœur la caracteriza a través de tres rasgos. Primero, es “sentida y no conocida”: se revela no a través del entendimiento, sino como una cierta afectividad difusa. Por eso no puedo observar mi vida, sino solo experimentarla.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 490.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 492.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 509.

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 514.

Representa así la forma de conciencia de sí más elemental, una especie de conciencia no perceptiva de mi cuerpo. En segundo lugar, en esta apercepción me revelo como una “totalidad viviente”⁴¹². Yo existo uno: por encima de las diferentes partes de miembros, sentimientos, ideas, subsiste la unidad de mi existencia querida y padecida. Finalmente, en tercer lugar, la vida descubre la “posición no-querida de mí mismo”⁴¹³, el encontrarme siempre ya existiendo, el puro hecho bruto de existir. Mi vida desborda enteramente mi poder de hacer. Hay un no-poder de existir que rebasa todos mis poderes. Yo estoy en vida, y la vida me lleva. Me encuentro puesto en el mundo desde mi nacimiento, y me sé llevado hacia la muerte porque la vida no es algo de lo que yo sea dueño, sino algo que se me concede, un don primigenio. Por eso la vida es paradójica para el entendimiento divisor: es querida y padecida al mismo tiempo. Mi estado de viviente es la fuente de mis actos, el punto en que se cruzan el estado y el acto que integran el yo soy. La vida presta su última forma a la paradoja entre la libertad y la necesidad; además de encontrarse ligada a una “manera finita” y a una “materia indefinida”, la libertad está atada al “hecho puro de estar vivo”⁴¹⁴: la vida es la absoluta “condición *sine qua non* de la voluntad”⁴¹⁵. Ricœur examina este carácter de la vida a través de la distinción de tres momentos: organización, la vida como el sistema autónomo de equilibrios y regulaciones del propio organismo gracias a una especie de sabiduría primigenia ignorante de sí misma; crecimiento, como impulso desde la infancia hacia la vejez que sitúa mi libertad en una edad; y nacimiento, como puro comienzo de mi existencia, acontecimiento objetivo de la entrada en el mundo de un ego.

La misma relación de diagnóstico entre la perspectiva psicofisiológica y la experiencia viva del sujeto se repite en el caso de la vida. Las estructuras fisiológicas descritas por el científico constituyen el signo de lo involuntario absoluto de la vida que ejerce su influencia sobre la conciencia, constituyen la condición *sine qua non* de la voluntad y la conciencia. El Cogito es así el lugar donde se ajustan, integrándose y subordinándose misteriosamente, mi querer, lo involuntario relativo y lo involuntario absoluto, aupándose por encima de los estratos inferiores de la dimensión puramente fisiológica del cuerpo. La vida es condición *sine qua non* porque otros sistemas causales se componen con la causalidad puramente orgánica, por los que descubro mi vida como una parte de mí mismo.

Es en este momento final de la reflexión sobre las formas de lo involuntario cuando Ricœur zanja definitivamente la cuestión de esta misteriosa relación de diagnóstico y signo entre los puntos de vista objetivo y subjetivo en una “Nota sobre la cosmología”⁴¹⁶. Este pasaje mantiene una estrecha continuidad con el epígrafe “Posibilidad de una definición de la libertad al margen de toda cosmología” que cierra la primera parte. En él se pregunta por la posibilidad de una “ontología de los grados de

⁴¹² Ibid., p. 515.

⁴¹³ Ibid., p. 516.

⁴¹⁴ Ibid., p. 518.

⁴¹⁵ Ibid., p. 526.

⁴¹⁶ Ibid., pp. 529-31.

ser” capaz de integrar en una sola “ontología material común” a las regiones de la naturaleza y de la conciencia⁴¹⁷. La cosmología clásica ha descrito el mundo como un sistema jerárquico de planos o grados de ser que mantienen una relación de dependencia y de emergencia y que se encuentra coronado por el orden humano. Naturaleza y conciencia son ordenados mediante una escala de causalidades que manifiesta pretenden ser integrados por una escala de causalidades. Sin embargo, la respuesta de Ricœur a esta hipótesis es claramente negativa. Las región de la naturaleza, a la que accedemos a través de la percepción externa y que es el campo de trabajo de las ciencias de la naturaleza no puede homogeneizarse con la región de la conciencia, conocida a través de la reflexión y campo de trabajo de la fenomenología del sujeto. Existe un hiato fundamental que separa el Cogito de la naturaleza objetiva impidiendo cualquier ontología que pretenda unificar sistemáticamente dentro de una jerarquía homogénea naturaleza y Cogito, convertir en sistema de grados de ser lo que solo es una relación de signo. No hay ontología material común. Poner el sujeto como componente del orden de la naturaleza supone ya suprimir su cualidad de sujeto. La naturaleza es la totalidad de los objetos, y no hay posibilidad de añadir el sujeto a la serie de los objetos. “La naturaleza como totalidad de los objetos y de los sujetos es una idea inconsistente”⁴¹⁸. Naturaleza y conciencia guardan relación, las causalidades se encuentran escalonadas, pero solo cabe una ontología del “sujeto en tanto que encarnado” que se resista a la tentación tanto de cosificar la conciencia como de subjetivar la naturaleza, preservando la condición de “naturaleza en primera persona”⁴¹⁹ del carácter, lo inconsciente y la vida, y atribuyendo al análisis objetivo de la naturaleza humana el papel solamente de signo, de índice de estructuras de la conciencia descubiertas desde el punto de vista fenomenológico.

Alcanzamos así el final de la investigación sobre el tercer momento de la voluntad. El análisis de lo involuntario absoluto constituido por el carácter, lo inconsciente y la vida desemboca en la constatación, de nuevo, del dualismo alma-cuerpo como doctrina del entendimiento, ahora bajo la forma de oposición entre libertad y necesidad. La unidad paradójica entre libertad y necesidad constituye un escándalo para el entendimiento, que siempre fracasa cuando trata de comprender la íntima unidad del ser humano. Sin embargo, no solo el entendimiento es responsable de esta fractura. Sostiene Ricœur que, por debajo de la incapacidad del entendimiento para abrazar la unión entre alma y cuerpo late un más profundo desgarró en el ser mismo. La unidad viviente del ser humano se quiebra no solo cuando la pensamos, sino cuando, sencillamente, existimos, porque pensar es el acto fundamental de la existencia humana y por este acto existir supone ya inmediatamente para el hombre romper su secreta armonía. Este es el problema: ¿es posible superar la incompatibilidad práctica, la negación mutua que conduce al dualismo entre libertad y necesidad? La meditación sobre el consentimiento pretende hacer inteligible esta conciliación.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, pp. 529-30.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 530.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 448.

Ahora bien, para pensar el “sí” del consentimiento es necesario pensar antes el “no” de la libertad a la necesidad. La necesidad niega la libertad; y por eso la primera respuesta de la libertad a la necesidad es un no: “voluntad es noluntad”⁴²⁰. Esta negación se manifiesta en los tres momentos de la necesidad. Tener un carácter es ser finito: algo determinado, con un cierto contorno. Pero esto implica ya una negación dolorosa, una “tristeza de lo finito”⁴²¹: estoy condenado a ser solo una cierta perspectiva finita y parcial del mundo, a elegir solo una cierta posibilidad de ser que extinguirá los otros posibles de la experiencia humana, que no puedo abrazar. Vivo amputando posibles, recortando mi figura por la eliminación de todas esas cosas que no seré. Y lo que late por debajo de esos recortes, de esas elecciones, es la figura inexorable del carácter. Brota entonces, inevitablemente, una pregunta: ¿por qué soy yo así? Y tras, tras la pregunta, ella brota la “tristeza del absurdo”⁴²²: hay algo en mí, algo que es naturaleza, que ha decidido sobre mí; hay algo decidido en mí sin haber sido decidido por mí. Mi libertad padece, soporta el carácter como una limitación.

También lo inconsciente hiere mi libertad. Puesto que lo inconsciente no es un *otro yo real* que piensa mis pensamientos, sino esa *materia indefinida* en la que se encuentran enraizados todos mis pensamientos. Es, de un lado, oscuridad: el fondo de tinieblas que envuelve todo pensamiento. Es, del otro, espontaneidad, la potencia de tendencias no reconocidas existentes en mí de la que emergen pensamientos no controlados. En los dos casos, la libertad padece: la libertad es luz y claridad en ese fondo de tinieblas; la libertad es espontaneidad impotente, finita, frente a la espontaneidad de lo inconsciente. Surge así una segunda tristeza, una “tristeza de lo informe”⁴²³, por la que la libertad se sabe impotente para dominar enteramente el territorio de la conciencia, por la que toda posesión de sí mismo es una conquista que se arranca de la originaria desposesión.

Finalmente, la vida, que revela una nueva “tristeza de la contingencia”⁴²⁴: el no-ser que late en el corazón de la existencia. Pura posición de hecho, “la vida resume todo lo que yo no he elegido y todo lo que yo no puedo cambiar”⁴²⁵. En cuanto que *organización*, su negatividad adquiere la forma de sufrimiento. Ahí hacemos experiencia de una disminución del ser, de una merma de mi propio ser, sentida antes de ser pensada. Como ser vivo organizado, soy algo compuesto, soy un cuerpo extenso en un mundo de cuerpos extensos que amenazan mi integridad. Solo un cuerpo extenso, compuesto, puede lesionarse, puede sufrir. La forma negativa del *crecimiento* es el envejecimiento, la sombra que acompaña el desarrollo, porque crecer es al mismo tiempo decaer. La nada del *nacimiento*, finalmente, es la no-necesidad de ser: mi propia contingencia. Mi contingencia me descubre como hecho puro: “yo no me pongo en la existencia; yo no tengo con qué producir mi presencia en el mundo, mi ser-ahí; la

⁴²⁰ Ibid., p. 557.

⁴²¹ Ibid., p. 559.

⁴²² Ibid., p. 560.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid., p. 562.

⁴²⁵ Ibid.

conciencia no es creadora; querer no es crear”⁴²⁶. Esta es la más radical negación: la “ausencia de aseidad”⁴²⁷, encontrar mi existencia en mí como algo que no procede de mí, que yo no pongo: yo no soy por mí, aun cuando gobernar sobre mis elecciones y mis movimientos. El hecho de ser sin ser necesario desata el sentimiento de la angustia.

Esta angustia que brota de saberme contingente se conecta con la idea de muerte. Separándose de nuevo del pensamiento existencialista, Ricœur niega que la idea de muerte sea indispensable para analizar la negatividad propia de la necesidad de haber nacido: es una idea que llega a mi conciencia desde fuera, es exterior a la apercepción de sí. Es el más cierto de todos mis saberes, pero aprendido intelectualmente, y no afectivamente como la vida; aprendido gracias al espectáculo cotidiano de la muerte de otros seres vivos, donde constato, sin necesidad de enumeración, una “ley empírica sin excepción”⁴²⁸: todo lo que vive muere. La vida social añade al conocimiento de la muerte el matiz individual: la muerte como fin de un individuo único, irremplazable. A través de los ritos fúnebres, del espectáculo del cadáver y de la agonía comienzo a elaborar la experiencia de la muerte del otro y, a través de ella, a adquirir la certeza de mi propia muerte futura. Esta experiencia se completa en la muerte del ser amado, que provoca una nueva experiencia del dolor por la pura ausencia del otro, por el final de la comunicación, por su pura desaparición, por su silencio final sentido íntimamente, por la soledad en que su muerte me deja, por mi vida herida a causa de su ausencia.

Y, sin embargo, la muerte del otro no me habla de mi muerte, sino que solo me recuerda la necesidad empírica de la muerte, el pensamiento de que yo también he de morir. En este sentido, la idea de la muerte “no es en mí más que un pensamiento frío y sin fuerza y en cierto sentido sin raíz en la existencia”⁴²⁹. Solo me reconozco en la vida, solo de la vida tengo una experiencia íntima, la muerte siempre me es extraña. Y solo cuando esta convicción profunda se mezcla con el sentimiento de angustia provocado por mi contingencia, cuando la angustia provocada por mi contingencia absorbe el pensamiento de la muerte, este conocimiento originariamente extraño pasa a incorporarse a mi experiencia íntima. Por eso, concluye Ricœur, su reflexión sobre el sentimiento de la contingencia, punto final de la meditación sobre la necesidad y su implícita negación de mi libertad, sin recurrir a la idea de la muerte, salvo como revelador del sentimiento de angustia, como equivalente objetivo de mi angustia vivida subjetivamente como consecuencia de mi contingencia.

La primera respuesta de la libertad es “el No del rechazo”⁴³⁰. Mi libertad busca afirmarse negando la finitud impuesta por mi carácter, las tinieblas impuestas por mi inconsciente, la contingencia en que me coloca mi vida. La reacción contra la tristeza de la negación es una desatada “pasión de la libertad a engendrarse soberanamente, a ponerse a sí misma como ser por sí”⁴³¹. La conciencia reacciona desmesuradamente

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 568.

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 569.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 572.

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 577.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 578.

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 579.

afirmandose como absoluta, como creadora. Y sin embargo, esta afirmación es solo un rechazo disimulado. El anhelo de totalidad expresa el rechazo de encontrarme situado, por ser finito. Porque la conciencia rechaza lo que de natural, hay en ella, porque niega la dimensión pasiva de su existencia, se afirma, en un gesto de *titanismo filosófico* en el que Ricœur reconoce la esencia del idealismo, como conciencia total, omnipotente, poseedora de una libertad titánica. Del rechazo a la condición finita del hombre nace el anhelo de auto-posición de la conciencia. Pero este rechazo disimulado por la afirmación de una libertad infinita, este momento idealista, desemboca en la tristeza, conduce a la desesperación existencialista que medita sobre la condición miserable del hombre. Hay un “existencialismo negro”⁴³², que en el fondo no es más que un idealismo decepcionado, una filosofía de la conciencia que se creía divina y se da cuenta de que en realidad se encuentra caída. Un existencialismo que reacciona irritado con una actitud de desafío y desprecio que concluiría en la afirmación del suicidio como acto total por el cual afirmo mi poder para suprimir lo que no pude crear, como acto de un señor que ya no tiene otro amo que sí mismo, como un supremo No en el que estalla concentrada toda mi libertad.

Sin embargo, tras a este primer acto de la libertad que rechaza mediante una disimulada afirmación desmesurada, Ricœur busca explorar un segundo acto de la libertad que reafirma después de saberse finito. Un acto de afirmación capaz de trascender la negatividad de la necesidad. El consentimiento es el acto por el cual la voluntad que dice sí trasciende la necesidad, reabsorbiéndola en libertad. Esto supone un giro metodológico: justificar el sí del consentimiento obliga a un juicio de valor sobre el universo mismo; consentir no es aceptar una derrota, no es capitular, solo si el mundo es, a pesar de todo, el teatro de la libertad. Y esto supone una reflexión sobre la Trascendencia para la que Ricœur, en el momento final de la investigación, encuentra la guía de Jaspers. Puedo querer lo que hay, puedo pensar que esto está bien así, solo si soy capaz de apreciar la conveniencia del mundo. La reflexión sobre la subjetividad conduce a una “doctrina de la conciliación”⁴³³ donde la esperanza juega el papel de raíz poética del consentimiento, y con ello “la fenomenología se trasciende ella misma en una metafísica”⁴³⁴.

De esta forma la investigación sufre un brusco viraje en su fase final. Lo que inicialmente es planteado como un ensayo de producir una nueva figura de la subjetividad capaz de superar la cartesiana figura del *Cogito quebrado*, que expulsa el cuerpo fuera de sí, en dirección hacia la elaboración de una experiencia integral del Cogito cuyo resultado había de ser un Cogito en primera persona capaz de descubrirme como un sujeto encarnado, acaba desembocando en una “Filosofía de la Trascendencia”⁴³⁵. La cuestión de la unidad del hombre consigo mismo y con el mundo reclama, en el momento del consentimiento, superar los límites de una descripción del

⁴³² Ibid., p. 582.

⁴³³ Ibid., p. 585.

⁴³⁴ Ibid., p. 583.

⁴³⁵ Ibid., p. 584.

Cogito. Al reintroducir el factor cuerpo en el interior del *Cogito*, la fenomenología se ve desbordada, en el momento de tensión extrema del conflicto entre libertad y necesidad, por una teoría de la falta y una poética de la voluntad. El análisis se ve empujado por un movimiento de profundización en la raíz de la unidad del sí mismo, por una especie de marceliana reflexión de segundo grado por la que salta de la existencia a la Trascendencia. La *filosofía del sujeto* anclada en la existencia de sí desplegada hasta ahora se convierte en este momento en una *filosofía de la Trascendencia* anclada en el ser, en una filosofía de “los confines del hombre”⁴³⁶. Este desplazamiento es el resultado del movimiento circular que va del rechazo a la reafirmación, por el cual el *Cogito* se afirma a través del reconocimiento de su impotencia para ponerse a sí mismo. El consentimiento es así descubierto como la “respuesta de la subjetividad a una llamada o a una captura que la desborda”⁴³⁷.

Para elaborar este esbozo de doctrina del consentimiento, de doctrina de la conciliación entre libertad y necesidad en la invocación a la Trascendencia, encuentra Ricœur dos referentes en el estoicismo y el orfismo. Ambos muestran el mismo camino del consentimiento a partir de la intuición fundamental de que la comprensión de sí mismo como libertad que se eleva sobre la necesidad encuentra su clave de bóveda en “una meditación sobre la *totalidad* del mundo (...) como cifra de la Trascendencia”⁴³⁸. La meditación estoica sobre el consentimiento parte de un gesto de desinterés y desprecio: el alma primero se retira del mundo dominado por la necesidad, del conjunto de todas esas cosas que no dependen de mí, para después admirar la totalidad de esas cosas y la divinidad que la habita, devolviendo así a la necesidad su esplendor: el estoico ama la necesidad del todo porque reconoce en ella lo divino. En esta forma de articular la relación entre la subjetividad y la totalidad, en la que esta se revela como algo admirable, reconoce Ricœur la clave esencial de su poética de la voluntad. En ella se opera un segundo descentramiento que desplaza el centro de gravedad de la subjetividad a la Trascendencia. La filosofía comienza con una *primera revolución copernicana* que centra el mundo de los objetos sobre el *Cogito*, y por la cual el Todo se convierte en horizonte de mi subjetividad. Pero la profundización en las entrañas de la subjetividad reclama una *segunda revolución copernicana* que opera un segundo desplazamiento, ahora del sujeto, y que pone el centro de gravedad en la Trascendencia. Este centro, que yo no soy ya, que es el Todo, solo puedo admirarlo en sus cifras. Yo no soy el centro del ser, sino un ser entre los seres. El Todo en el que yo participo es descubierto por mí como cifra de la Trascendencia, y produce en mí un eco que ya no es querer, sino solo admirar, y del que brota el consentimiento. Mi atención se despegas de mí, dirigiéndose hacia lo inmenso, y así brota un amor, un inmenso sí, hacia el Todo en el que yo misteriosamente participo.

La poesía órfica de Goethe o Rilke expresan desde otro ángulo esta misma experiencia de admiración. En el “*Meurs et deviens!*” de Goethe encuentra Ricœur el

⁴³⁶ *Ibíd.*

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 585.

⁴³⁸ *Ibíd.*

mismo amor por un universo donde la muerte es constantemente sobrepasada por la vida, donde todo se encuentra sometido a un infinito proceso de transformación, donde la muerte de todas las cosas se revela como la rilkeana metamorfosis superadora de la negación, en un espectáculo al que no puedo más que entregarme y responder con un conmovido sí. La poesía órfica expresa una forma de admiración por el todo que, sin embargo, evita el optimismo metafísico latente aún en el providencialismo estoico. No hay aquí valoración del todo con respecto a ninguna escala de valores; el todo es incomparable, y por eso no puede ser el mejor de los mundos posibles; es el único mundo, y es bueno sin comparación: es bueno “con una bondad que es el sí del ser”⁴³⁹. Inversamente, aclara en nota al pie, la apreciación del mundo como algo absurdo es solidaria del rechazo de la libertad. Sin embargo, de la misma forma que el consentimiento estoico me exiliaba del todo que al mismo tiempo admiro en un gesto de desprecio, el riesgo de la admiración órfica es que nos arrastra a un consentimiento hiperbólico donde el sujeto se deshace en la necesidad. Para evitar la tentación de disolverse en el todo, Ricœur matiza la relación circular entre admiración y consentimiento: en el éxtasis de la admiración, que está más allá del querer, que me libera de mí mismo purificándome, se produce la conversión por la que me desciento y renuncio a ser dueño de mí mismo, sumergiéndome entre las cifras de la Trascendencia; al consentir, regreso a mí mismo y recupero el poder para decir sí al todo de la naturaleza. La admiración permite el sí del consentimiento a la necesidad. La conciencia que ha renunciado a ponerse a sí misma, a ser enteramente dueña de sí misma, encuentra en lo involuntario y el mundo una figura de la Trascendencia que se presenta como la contrapartida de la libertad. De esta forma la transformación que sufro no concluye en alienación, en desposeimiento de mí mismo, sino en la conversión de mi carácter, mi inconsciente y mi vida, de lo involuntario absoluto, en *mí mismo*. No es derrota, ni tampoco alienación, sino la interiorización gracias a la cual mis límites son sobrepasados espiritualmente en el recogimiento de la paciencia. Ya no rechazo de los límites, sino acogida y conversión de lo que me limita en mí mismo. Y con este sí, la definitiva mutación de la tristeza de lo finito, de lo informe y de lo contingente en alegría, en unidad reconciliada.

El sí del consentimiento, tan total como el no del rechazo, es sin embargo un acto inacabado. El sufrimiento y el mal impiden un sí radical, sin reservas. Su irrupción nos impide aceptar del todo la necesidad. Hay cosas que son inaceptables. Y por eso, sostiene Ricœur, el camino del consentimiento se orienta hacia la *esperanza* de *otra cosa*. La esperanza es necesaria porque el mundo en bruto, lleno de sufrimiento y de mal, es inasumible del todo, y por eso el consentimiento no puede ser completo. Digo sí tanto como puedo, pero espero liberarme del mal, espero que el mundo se convierta en la patria definitiva de la libertad. Pero esperanza no es ni ilusión ni huida, lo que sería una forma camuflada de rechazo. La esperanza que confía en la realización de la completa liberación es paciencia comprometida con el mundo. No es consuelo

⁴³⁹ Ibíd., p. 593.

extramundano, sino la celebración y el canto del mundo que diluye la tensión que distancia necesidad y libertad.

5. Afirmación originaria y Trascendencia

Tras recorrer la descripción fenomenológica del juego de lo voluntario y lo involuntario en los tres momentos del decidir, del mover y del consentir, es el momento de hacer un balance. En primer lugar, con una conclusión fundamental que, anticipada a lo largo de la obra, cierra la investigación. Si, en efecto, *Lo voluntario y lo involuntario* era también una teoría de la libertad, su principal aportación consiste en la producción de una teoría capaz de, efectivamente, *explicar mejor* lo que la libertad es. El trabajo de la descripción en cada uno de sus grados ha proporcionado una elaboración de la noción de libertad humana que permite superar su radical carácter paradójico y que contiene la clave de la propuesta de *ontología del querer y de la naturaleza*. La reflexión sobre la oposición entre lo involuntario y la necesidad, entre *naturaleza* y *voluntad*, concluye con la afirmación de un “*sursum* de la libertad”⁴⁴⁰. El cuerpo me lleva, y sin embargo yo lo muevo; el mundo me sitúa, y sin embargo lo cambio, y al elegir inauguro el ser que yo soy y el ser del mundo. En la descripción del Decidir, del mover y del consentir, los tres momentos de la libertad, se descubren las articulaciones que, nivel a nivel, permiten comprender cómo se unen de forma diferente acción y pasión, iniciativa y receptividad. En ellos la libertad humana adquiere la forma de una “especie de independencia dependiente”⁴⁴¹: tres formas de iniciativa, tres formas de receptividad. La libertad no es acto puro, no es pura espontaneidad; acoge en su interior un momento de pasividad. No es una “libertad divina”, creadora, pero sí una “libertad *solamente* humana”⁴⁴²; que encuentra la idea de Dios como grado límite de una libertad que no es creadora; que adquiere la forma de una libertad motivada, pero al mismo tiempo transparente, racional; que se encuentra encarnada, pero con un cuerpo dócil, disponible para la iniciativa que lo mueve; y que, finalmente, constituye la envergadura misma del hombre. Libertad de un ser finito; la única forma de libertad posible para el hombre: libertad de un ser que dispone de una voluntad que opera siempre sobre un sustrato de involuntariedad, y que por eso no es la Trascendencia.

En segundo lugar, hay un hilo lanzado en este momento que va a quedar en suspenso y permite comunicar *Lo voluntario y lo involuntario* con el tipo de reflexión sobre la acción que culmina en *Sí mismo como otro*: la idea totalizadora de “la unidad de la persona humana”⁴⁴³. Esta cuestión es explorada sistemáticamente en el artículo

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 601.

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 603.

⁴⁴² *Ibíd.*

⁴⁴³ “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, en EC3, p. 95. Conviene ser cuidadoso al interpretar en términos personalistas el uso que hace aquí Ricœur del concepto de *persona humana*. El artículo “Muerto el personalismo, vuelve la persona...”, de 1983 (L2, pp. 195-202), así como su continuación, “Aproximaciones a la persona”, de 1990 (L2, pp. 203-221), manifiestan la evidente posición crítica de Ricœur hacia esta corriente con cuyo fundador, Emmanuel Mounier, mantuvo, no obstante, una relación personal extraordinariamente próxima.

“La unidad de lo voluntario y de lo involuntario como idea-límite”⁴⁴⁴, publicado al mismo tiempo que *Lo voluntario y lo involuntario*. En él Ricœur se propone “poner al día las intenciones propiamente filosóficas” de la descripción fenomenológica de la voluntad. Tras exponer sintéticamente los momentos fundamentales de su investigación que conducen, como ya hemos visto a lo largo de nuestra exposición, a la detección de un dualismo que aquí llama *pre-ontológico* que delata la forma como la vida concreta de la conciencia se ve arrastrada por la afirmación de un dualismo previo a toda ontología entre las instancias voluntarias e involuntarias, entre libertad y naturaleza, reclama la necesidad de introducir una *idea reguladora*, a la manera kantiana, capaz de unificar el objeto de la investigación. Esta idea, operativa en cada articulación de la oposición entre voluntariedad e involuntariedad, operativa en cada uno de los niveles del decidir, del mover y del consentir, y capaz de suturar cada una de esas escisiones, es la de *persona humana*. Ricœur insiste en que se trata *solo* de una idea reguladora, el resultado de la exigencia *a priori* de la unificación del campo de investigación, y no, por tanto, un objeto de experiencia. La unidad de la persona no es un hecho, pero sí esa unidad intencional hacia la que apunta la experiencia del dualismo dramático entre lo voluntario y lo involuntario. Por debajo de todo el juego de escisiones hay “*una significación «hombre»*”⁴⁴⁵ que orienta y dirige el movimiento de oposiciones, que las recoge y unifica, y que no es otra cosa que “la *idea* de una libertad motivada, encarnada y contingente”. Es, en fin, el horizonte de la unidad en cuyo interior es vivida la dualidad dramática del hombre.

El final del artículo es significativo porque propone una tarea que no llega a ser realizada en este momento debido, probablemente, a que no dispone aún de las herramientas conceptuales para hacerlo. Afirma que “habría que ver entonces cómo esta unidad se ilustra en figuras, en mitos, como, por ejemplo, el inocente, el bailarín, el Orfeo de Rilke”⁴⁴⁶. El propósito no se cumple. De hecho, la noción de persona se desvanece en las obras inmediatamente posteriores. El aparentemente importante

Para empezar, Ricœur acepta la *muerte del personalismo* como corriente. Critica, primero, la transformación de la noción de persona en un *-ismo* en competencia con otros *-ismos*; después, su debilidad conceptual frente a otras formas de pensamiento contemporáneo. La sentencia de Ricœur es severa: “En suma, el personalismo no era lo suficientemente competitivo como para ganar la batalla del concepto” (L2, p. 195). Pero la muerte de la corriente libera el concepto de persona: el concepto de persona regresa, sostiene Ricœur, porque “sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales” de nuestro tiempo. Ni la noción de *conciencia*, ni la de *sujeto*, ni la de *yo* satisfacen los requisitos de la reflexión. Así pues, su posición es de crítica con la corriente pero de acuerdo con su fondo. Pero la noción de persona, tras la muerte del personalismo, necesita ser recargada de un lenguaje adecuado. Esa será justamente la tarea de la línea de pensamiento que, a partir de la reflexión sobre el giro lingüístico, recupera esta problemática durante los años setenta y acaba desembocando en los estudios que integran *Sí mismo como otro*. Es aquí donde, por fin, Ricœur alcance a elaborar los diversos estratos de la constitución de un *sí* que es persona: “el *hombre hablante*, el *hombre actuante*, (y yo añadiría el *hombre sufriente*), el *hombre narrador* y personaje de su relato de vida, finalmente, el *hombre responsable*” (Ibíd., p. 204).

Sobre la relación entre ambos, véase el trabajo de M. Agís Villaverde “Aproximación a la persona: Paul Ricœur y Emmanuel Mounier” (en: Agís Villaverde, M. (ed.), *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur*, pp. 133-159).

⁴⁴⁴ Cfr. “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, en EC3, pp. 95-122.

⁴⁴⁵ Ibíd., p. 121.

⁴⁴⁶ Ibíd., p. 122.

concepto queda como en suspenso, como una especie de hilo suelto que sin embargo es revivido mucho más tarde, ya en la década de los setenta, en esa especie de segunda navegación mediada por la cuestión del lenguaje y del texto y que culmina con las investigaciones sobre la acción incorporados en *Sí mismo como otro*, donde alcanza una completa elaboración. Así pues, la primera proyección que surge del esfuerzo por superar el nivel meramente descriptivo que domina *Lo voluntario y lo involuntario*, por auparse al nivel propiamente filosófico, promueve también una noción, la de persona, que queda en suspenso durante un largo tiempo y que solo será recuperada a partir de la década de los setenta, en un contexto claramente diferente, el de la aplicación del modelo del texto a la acción en debate con la filosofía analítica anglosajona (hermenéutica de la acción), que sirve de puente para conectar la fenomenología de la voluntad con la problemática de *Sí mismo como otro*⁴⁴⁷.

Sin embargo, en tercer lugar, el hecho más característico de *Lo voluntario y lo involuntario* es la tensión existente entre dos concepciones ontológicas heterogéneas e irreductibles. Lo que comienza como una filosofía sobre el sujeto acaba transformándose en una filosofía de la Trascendencia. Lo que se plantea como un ensayo de superación de la figura cartesiana del *Cogito quebrado* en dirección a un *Cogito integral*, capaz de incorporar en el interior de la subjetividad la exterioridad del propio cuerpo, acaba produciendo el desbordamiento de los límites de la subjetividad en el momento de su apertura hacia lo sagrado. Esta basculación manifiesta la existencia de dos polos en conflicto. De un lado, una concepción del ser como *fuerza de existir* que domina la parte inicial – el momento del *decidir*; de otro, una concepción del ser como *Trascendencia* que domina la parte final de la investigación – el momento del *consentir*.

Esta segunda concepción es patente. De hecho, la idea de una *segunda revolución copernicana* altera sistemáticamente los límites de una ontología del querer y de la naturaleza centrada en la elaboración del concepto de libertad simplemente humana, y acaba definiendo el tipo de apuesta ontológica de su Filosofía de la Voluntad en dirección hacia una *Filosofía de la Trascendencia*. Descubierta y esbozada sistemáticamente durante el análisis del *consentir*, irrumpe desde el interior de la descripción eidética provocando la dilatación de sus límites y convirtiéndose en la verdadera *conclusión* de la investigación. En efecto, sus implicaciones son mucho más significativas que las de la síntesis final del concepto de libertad.

A este respecto, tan solo queremos añadir una interesante consideración extra que Ricœur realiza en otro importante artículo, “Método y tareas de una fenomenología de la voluntad”⁴⁴⁸, y que revela su auténtico alcance filosófico. Aquí Ricœur insiste en el hecho de que la aplicación del método fenomenológico a las vivencias afectivas y volitivas no ensancha neutralmente el campo de investigación fenomenológico. Al contrario, su consecuencia es arruinar el idealismo fenomenológico husserliano

⁴⁴⁷ Esta continuidad entre *Lo voluntario y lo involuntario*, la *hermenéutica de la acción* elaborada en algunos trabajos de la década de los setenta y *Sí mismo como otro* es examinada por A. Martínez Sánchez en “La filosofía de la acción de Paul Ricœur”, en *Isegoría* 22 (2000), pp. 207-227.

⁴⁴⁸ Cfr. “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté », publicado en 1952 y posteriormente incluido en AP, pp. 60-86.

derivado del primado de la representación. Así explica Ricœur con rotundidad que la *ontología del querer y de la naturaleza* es al mismo tiempo una “ontología de la conciencia”⁴⁴⁹; que la descripción fenomenológica del juego entre lo voluntario y lo involuntario revela mi propia situación ontológica; que, en fin, el programa de Filosofía de la voluntad ha de ser leído como una *primera vía* hacia una ontología que busca elaborar una figura *descentrada* del *ego* capaz de superar de las debilidades idealistas de la fenomenología husserliana denunciadas en la serie de artículos contemporáneos recogidos en *En la escuela de la fenomenología*, esos mismos que, releídos después desde otro horizonte, impulsarán la problemática del período de madurez.

La fenomenología de la voluntad, en el momento final del consentir, provoca la radical supresión del primado husserliano del punto de vista de la representación. Muestra que el *yo quiero* no se deja reducir al orden de la representación, que constituye una dimensión primitiva de la conciencia que contiene una forma propia de significar, de dar sentido, privilegiada e irreductible. El resultado es el paso de una *fenomenología trascendental* (husserliana) a una fenomenología que Ricœur llama *ontológica*⁴⁵⁰ y cuyo contenido central es la *trascendencia del Sí*: un descentramiento del Sí que es consecuencia del descubrimiento del no-ser específico de su voluntad, de su vanidad, y cuya consecuencia es el descubrimiento de la radical pertenencia del sí a un ser que es Trascendencia. Una *vía* que Ricœur proyecta recorrer enteramente en los otros dos volúmenes programados de la Filosofía de la voluntad y que constituiría la primera respuesta a la pregunta *¿hacia qué ontología?*

Por el contrario, la concepción del ser como fuerza de existir, dominante en el primer momento de la voluntad, opera más bien de forma no explícita, latente; alcanza una elaboración más visible y completa en los dos importantes artículos que cierran *Historia y verdad*, en los que Ricœur reelabora esta noción a través de la apropiación del concepto de *afirmación originaria* de Jean Nabert⁴⁵¹. Un concepto que toma prestado para articular eso que ha pretendido pensar, de forma aún imprecisa, cuando hablaba del carácter gozoso y alegre de la libertad frente a la descripción existencialista de la angustia.

Es útil destacar, para empezar, el carácter anómalo de esta recopilación de artículos. Las recopilaciones posteriores que Ricœur ha ido publicando guardan un carácter sistemático: sus artículos acompañan una investigación principal sintetizando las tesis fundamentales, desarrollando algunas ideas y problematizando otras. Así ocurre de manera ejemplar en los *Ensayos de hermenéutica. Historia y verdad*, publicado en 1955, carece de este carácter sistemático. Los artículos ahí recogidos no acompañan ni profundizan en la problemática planteada en *Lo voluntario y lo involuntario*, ni tan

⁴⁴⁹ Ibíd., p. 60.

⁴⁵⁰ Ibíd., p. 80.

⁴⁵¹ Sobre la influencia de Nabert sobre Ricœur, véanse los trabajos de Ph. Capelle-Dumont, “Éthique et religion. Ricœur héritier de Nabert”, y de P. Colin, “L’héritage de Jean Nabert”. Para una presentación del pensamiento de Nabert, además del segundo volumen del *Essai sur la philosophie réflexive*, de L. Robberechts, puede también consultarse la obra de P. Naulin, *L’itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*.

siquiera guardan un aire de familia. De hecho, los artículos de este tipo son excluidos de esta publicación. Los que ahí aparecen son, como indica Ricœur en el Prólogo, “escritos de circunstancia”⁴⁵² cuyo único parentesco es “rítmico”⁴⁵³ y que orbitan inicialmente en torno al segundo estudio: “La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero”.

Sin embargo, en el breve Prólogo a la segunda edición de 1964, donde se añaden nuevos textos y se reordena su presentación, Ricœur deja de poner el acento en la cuestión de la relación entre verdad e historia para atribuir un especial valor a estos dos artículos finales, incluidos ahora en una nueva sección titulada, en homenaje a Nabert, “Fuerza de la afirmación”: “En la sección cuarta he querido dar una idea de la filosofía implícita que anima estos ensayos y que se desarrolla de manera más rigurosa y sistemática a lo largo de los volúmenes de mi Filosofía de la voluntad”⁴⁵⁴. Así pues, estos dos importantes artículos son presentados como la exploración más potente del subsuelo ontológico de la descripción fenomenológica de *Lo voluntario y lo involuntario*.

“Verdadera y falsa angustia”, extraído de un artículo publicado en 1953, pretende reconstruir los diferentes niveles de angustia (vital, psíquica, histórica, existencial y metafísica) que iluminan los diferentes grados de afirmación originaria que la propia angustia revela justamente al poner en crisis. Lo que resulta así iluminado es una última “vehemencia de existir”⁴⁵⁵, un impulso último y primario de querer vivir que constituye el lecho ontológico de la condición humana.

“Negatividad y afirmación original”, aparecido tres años después, orienta esta primera reflexión, en expresa polémica con el análisis realizado por Sartre sobre la nada como característica ontológica del ser humano, en dirección hacia una “filosofía del acto de existir”⁴⁵⁶ que, reconociéndose situada en la estela del pensamiento hegeliano, da prioridad al ser sobre la nada en el corazón de un ser, el ser humano, que sin embargo se define por su poder de negación. La reflexión es *negatividad*, es poder para decir no. Y, sin embargo, ese poder para el no inicia un movimiento de superación, de de-negación que, lejos de concluir en la nada, nos conduce hacia un ser cuya negación es el modo privilegiado de manifestación. El movimiento de la negación conduce a una negación de la negación que es superación de la finitud, que es afirmación porque es el movimiento de trascendencia de la negación. Se revela así una forma de afirmar que surge de la negación, que afirma a fuerza de negar, como negación de la negación. Existir no es entonces un acto nihilizante. Frente a la negación simple, que es solo una primera forma de negatividad, la negación de negación proyecta lo finito hacia más allá de sí mismo, muestra lo finito como finito respecto del ser, convierte la negación y con ella el acto de existir en afirmación, en un originario sí que nace de la superación del no. Así, esta filosofía del acto de existir pretende superar la aporía del ser, colocarse más allá de toda metafísica de la esencia, al poner la negatividad como camino privilegiado de la

⁴⁵² Préface à la première édition de HV, p. 9.

⁴⁵³ Ibid., p. 10.

⁴⁵⁴ Préface à la seconde édition de HV, pp. 23-4.

⁴⁵⁵ “Vraie et fausse angoisse”, en HV, p. 361.

⁴⁵⁶ “Négativité et affirmation originaire”, en HV, p. 400.

búsqueda del fundamento, porque solo bajo la presión de lo negativo brota una noción del ser como acto, como “afirmación viva, potencia de existir y de hacer existir”⁴⁵⁷.

Así pues, *Lo voluntario y lo involuntario* bascula desde una concepción del ser como fuerza de existir, como afirmación originaria, a otra concepción del ser como Trascendencia. El problema es, sin embargo, que ambas concepciones no resultan del todo coordinables; son más bien mutuamente irreductibles. Es cierto que en ambos artículos Ricœur trata de suturarlas: la fuerza de existir es descrita como un movimiento de superación de la negación y, por tanto, de trascendencia; el acto de existir consiste en un desbordamiento de un ser finito hacia más allá de sí mismo. Pero lo que no resulta tan evidente, lo que más bien parece sobreañadido, es la interpretación de que esto otro de sí a lo que el sujeto se lanza sea la *Trascendencia* de lo sagrado. Porque existe otra opción de interpretación de esta superación de la finitud, de esta *figura descentrada del ego*, y que abre precisamente la *segunda vía* para contestar a la pregunta *¿hacia qué ontología?*: que el movimiento extático de ese ser finito inicie una apertura hacia *lo otro de sí* en la cual se constituya como *sí mismo*. Porque estas dos opciones coexisten, la sutura intentada en estos artículos es frágil. No se implican mutuamente; no constituyen una unidad. Mientras que una tiene un carácter *derivado*, la otra revela su carácter *fundamental*: es en la concepción primaria, matricial, del ser como fuerza de existir donde se *encaja* esa otra concepción derivada del ser como Trascendencia.

En esta concepción primaria se revela así el pivote sobre el cual bascula la totalidad del pensamiento ricœuriano en sus dos fases. La evolución de su pensamiento puede ser reinterpretada como un predominio de una u otra. La concepción del ser como Trascendencia es explorada, a partir del giro operado en el momento del consentimiento, en el ciclo de investigaciones que prolonga la Filosofía de la voluntad, dirigidos por las problemáticas del mal y la Trascendencia. Su efecto es la subordinación, incluso difuminación, de la concepción del ser como afirmación originaria. Pero esta concepción sigue activa, de forma latente, y emerge de nuevo en el interior de *De la interpretación*, durante la discusión con Freud, a partir del debate sobre el modelo de filosofía reflexiva con Nabert, en el contexto de una problemática que sigue siendo todavía la de la Filosofía de la voluntad, pero en ese preciso momento en el que esta manifiesta su agotamiento y finalmente rebasada por el hallazgo de la pregunta por el *sum* del *Cogito*. Su antitético efecto es la difuminación de la concepción del ser como Trascendencia, que resulta marginado a los estudios de hermenéutica bíblica, fuera de los límites de la filosofía.

En este sentido, la concepción del ser como fuerza de existir, hallada ya en la descripción eidética de las estructuras de la voluntad, constituye el sustrato ontológico fundamental que anima la obra de madurez de Ricœur y que cobrará su forma definitiva en el último estudio de *Sí mismo como otro*: ¿cómo no descubrir en esta experiencia gozosa de la libertad que se afirma, en el sí del existir, en esta afirmación originaria, el primer esfuerzo por pensar eso que un poco más tarde, en los estudios sobre Freud,

⁴⁵⁷ Ibíd., p. 405.

reaparece bajo la figura del *sum* del *Cogito*, eso mismo que encontrará su forma definitiva al final *Sí mismo como otro*? ¿Cómo no reconocer ya aquí la primera aproximación, todavía muy intuitiva y quizás balbuceante a las categorías ontológicas fundamentales de su pensamiento? Ocurre más bien como si Ricœur no hubiera pretendido, a partir del momento en que se constatan los límites insuperables del proyecto de la Filosofía de la voluntad, otra cosa a lo largo de su obra que retomar el hilo de esta reflexión, que ganar con nuevas fuerzas ese punto de vista que le permita pensar mejor, *explicar mejor*, este radical y originario acto de existir en que la subjetividad consiste. Como si el fracaso de la vía de la Trascendencia favoreciera la exploración de la vía de la fuerza de existir de una subjetividad cuya figura es la de un sí mismo.

Esta basculación tiene pues un carácter sintomático: ahí donde la problemática fundamental es la cuestión de la fuerza de existir, pero interpretada como la apertura del sujeto a un ser que es *lo sagrado*, lo que ocurre en las obras que prolongan la problemática de la *Filosofía de la voluntad*, domina esta primera concepción del ser como Trascendencia; ahí donde la intención fundamental es una fenomenología hermenéutica del sí, donde este es caracterizado por un movimiento de apertura hacia lo otro de sí por el que deviene sí mismo, lo que sucede en las obras del período de madurez, Ricœur estaría renovando su meditación sobre esta intuición fundamental del ser ya latente en *Lo voluntario y lo involuntario* bajo la noción de afirmación originaria.

Capítulo III

El enigma del mal y lo sagrado

1. La experiencia del mal y el giro hermenéutico

La *Filosofía de la voluntad* está programada en tres partes. En 1950, la primera, la *Eidética de la voluntad*, se encuentra concluida. Ahora bien, ¿por qué razones, en 1950, considera necesario Ricœur excluir de la investigación la falta y la trascendencia, y dedicar a estos dos temas dos nuevas investigaciones, una *Empírica de la voluntad* y una *Poética de la voluntad*? ¿Y por qué, diez años después, en 1960, cuando aparece la segunda parte de esta obra, *Finitud y culpabilidad*, este programa resulta modificado al sustituir la *Empírica de la voluntad* por una *Hermenéutica del Símbolo*? En fin, ¿qué tipo de transformación del programa inicial se ha producido en estos diez años que conduce a Ricœur hacia la hermenéutica? ¿Cuáles son las razones de este *giro hermenéutico*, y qué tipo de hermenéutica nace del mismo? 1960 es un año decisivo en la historia de la filosofía hermenéutica: Gadamer publica *Verdad y método*; Ricœur realiza su giro hermenéutico en *Finitud y culpabilidad*. Y, sin embargo, en este momento, sus concepciones de la hermenéutica están lejos de encontrarse. Todavía Ricœur no se reconoce en la tradición descrita en los artículos que componen *Del texto a la acción*, ni se sitúa en la estela de la hermenéutica que va de Heidegger a Gadamer, y mucho menos se sitúa *tras* Gadamer. Ricœur accede a la hermenéutica desde otra problemática y por eso es necesariamente distinta su concepción inicial de la misma.

En 1950, la Introducción a *Lo involuntario y lo voluntario* justifica el programa de la Filosofía de la Voluntad de esta forma. La necesidad de abstraer la culpa de la descripción pura de la voluntad significa poner entre paréntesis el “universo de las pasiones y de la ley”⁴⁵⁸. En la segunda parte de la investigación ya ha justificado Ricœur la diferencia entre las emociones y las pasiones. Las pasiones no son cosas ajenas a la voluntad, sino la cara cotidiana y real de la voluntad. No proceden del cuerpo, sino del alma misma. Es la voluntad que se esclaviza a sí misma y convierte al hombre en una *totalidad alienada*. Por eso, para describir la condición libre del hombre, el querer puro, aún no caído, todavía inocente, es necesario abstraer la pasión. Pero abstraer la pasión implica también abstraer la ley. La eidética describe la referencia del querer a los valores en un estado de inocencia, fundando la posibilidad de una ética, pero no juzga cuáles han de ser esos valores, no llega a introducirnos en la realidad moral concreta.

⁴⁵⁸ VI, p. 39.

Los valores llegan a obligar solo cuando son referidos a las pasiones, y solo en ese momento adquieren la forma de ley.

El decisivo efecto de la pasión es pues la perversión de la estructura misma de lo voluntario-involuntario. Modifica la relación fundamental hacia los valores y abre un nuevo dualismo ético que se encuentra más allá del dualismo entre entendimiento y existencia. Nos coloca ante el drama del hombre dividido, de un hombre que es libre y que, sin embargo, se hace a sí mismo culpable. Abstraer la posibilidad de la falta, que era la condición de la descripción del dominio del querer sobre la naturaleza, significa entonces abstraer la ética real, permanecer en ese momento previo en el que la voluntad es aún, míticamente, inocente. La falta es la inocencia perdida, es la libertad sierva de una voluntad que ha querido el mal. Pero la eidética no puede explicar esto. Puede describir las estructuras fundamentales que hacen libre al hombre, pero no explicar por qué el hombre se hace esclavo, por qué suspende su imperio sobre sí mismo al abrazar la pasión. La eidética permite comprender la libertad, pero, como ya había descubierto Ricœur en su trabajo académico sobre Lachelier y Lagneau, “el mal es incomprensible”⁴⁵⁹. El absurdo del mal y de la culpa requiere una nueva investigación que al mismo tiempo es, sin embargo, “la ocasión privilegiada de una reflexión sobre la iniciativa del yo”⁴⁶⁰.

A su vez, esta nueva investigación, sostiene Ricœur, requiere un nuevo tipo de metodología. La culpa ensancha la ontología fundamental, añade un ingrediente extraño a los componentes descubiertos en la descripción de las posibilidades fundamentales de la voluntad. Frente a los motivos, poderes y situación, la culpa precisa ser descrita más bien como una irrupción, un accidente, una caída que carece de inteligibilidad propia, que más bien aparece como lo absurdo, como lo irracional absoluto en el corazón del hombre. Y por eso, para realizar esta “topografía de lo absurdo”⁴⁶¹, se requiere un nuevo método: de la fenomenológica descripción eidética ha de pasarse a una “descripción empírica”⁴⁶² capaz de descifrar las pasiones a través del estudio de la vida cotidiana y de las conversaciones ordinarias. Esta *descripción empírica* de la falta representa el *límite*⁴⁶³ de la ontología fundamental proporcionada por la descripción pura: porque la condición del hombre es la libertad, uno puede hacer uso de ella para esclavizarse, uno puede usar la libertad para perder la libertad; y por ello la descripción de la falta ha de reescribirse sobre las estructuras fundamentales de la libertad descubiertas por la eidética. Porque hay libertad, porque el yo impera sobre los motivos, sobre los poderes e

⁴⁵⁹ VI, p. 45. A este respecto, sobre la presencia del problema del mal en este primer trabajo académico, véase el trabajo de M.-A. Vallée: “Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur: Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 3, No 1 (2012), pp.144-155.

⁴⁶⁰ VI, p. 49. Sobre la cuestión del mal en Ricœur, véanse los trabajos de J. Porée y G. Vincent, *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur*; de J.E. Albertos, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricœur*; y de J. Peña Vial, *El Mal para Paul Ricœur*. Sobre el ensanchamiento de la cuestión del mal en relación con la dimensión escatológica de lo sagrado, véase el trabajo de T.M. Van Leeuwen, *The surplus of meaning: ontology and eschatology in the philosophy of Paul Ricœur*.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 45.

⁴⁶² *Ibíd.*

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 48.

incluso sobre la necesidad que yo soy, es posible la caída, y solo como libertad indisponible, enmascarada, puede llegar a ser comprendida la pérdida de la libertad que acontece con ocasión del mal.

Pero además, abstraer la culpa supone abstraer la Trascendencia. En la parte final de la investigación hemos observado cómo Ricœur ha esbozado ya algunos rasgos fundamentales de la Poética de la voluntad, bajo la influencia de la noción de cifra de la Trascendencia de Jaspers y a través de la lectura contrapuesta del estoicismo y de la poesía órfica como clave de bóveda del consentimiento. Y, sin embargo, la abstracción de la culpa implica la abstracción de la Trascendencia. Primero, porque la experiencia integral de la culpa es el pecado, esa culpa experimentada ante Dios; pero sobre todo porque es la Trascendencia lo que libera a la libertad de la culpa, es su momento de purificación y salvación. En la experiencia de la Trascendencia, el ser humano, sostiene Ricœur, recobra su integridad perdida en la falta. De esta forma, culpa y Trascendencia constituyen un solo ciclo: pérdida de libertad y recuperación de la libertad en la salvación. Así que poner entre paréntesis la falta es entonces al mismo tiempo poner entre paréntesis la Trascendencia.

El principal efecto de la Trascendencia, como hemos visto, es la reforma de la interpretación de la subjetividad por la que ha de ser alcanzado el cierre de la filosofía de la voluntad, el momento en que se produce “la terminación de la ontología”⁴⁶⁴. La filosofía nace de una primera revolución copernicana por la cual el objeto es desplazado y el sujeto ocupa el centro de gravedad. El resultado es el protagonismo del *Cogito* y su responsabilidad, central en *Lo voluntario y lo involuntario*. Esta tercera parte estaría destinada a completar la doctrina de la subjetividad que, con la sola centralidad del *Cogito*, resulta aún engañosa. En efecto, piensa Ricœur, concebir el *Cogito* como posición de sí por sí, como *ego transcendental*, como autonomía radical, es la esencia de la culpa. El sí es resultado de una escisión, de una separación. Y *la trampa de la culpa* es hacernos pensar que la participación del yo en un ser más fundamental tiene como resultado un yo alienado; justamente al contrario, es el Sí escindido, separado de la Trascendencia, la auténtica forma de *yo alienado*. Al recobrar la Trascendencia se opera esta segunda revolución copernicana que descentra el sujeto y pone el ser como centro de gravedad sin, por ello, regresar al orden del objeto. Con este nuevo descentramiento se produce la *muerte del Sí*, de la ilusión de la posición de sí por sí, y también el *don del ser* que repara la libertad mutilada por la culpa. El fin de la abstracción de la Trascendencia, con la que concluye la ontología fundamental, ha de conciliar una última paradoja. Frente a la paradoja entre libertad y naturaleza, que ha dominado *Lo voluntario y lo involuntario*, la tercera parte de la Filosofía de la voluntad debería reconciliar la paradoja entre libertad y Trascendencia, la paradoja de “que yo soy una libertad completa hasta en la acogida de este don”⁴⁶⁵. Debe describir cómo la Trascendencia desborda la subjetividad desde su interior, de forma inmanente, a medida que el querer se purifica colaborando activamente en su propia liberación.

⁴⁶⁴ Ibíd., p. 52.

⁴⁶⁵ Ibíd., p. 55.

Ahora bien, describir esto, este momento en que la filosofía se aproxima y acoge la experiencia religiosa, requiere también un último cambio de método: tras la *eidética*, la *descripción empírica*, y tras esta, la *Poética*. Porque solo una *Poética de la voluntad*, piensa Ricœur en este momento, es capaz de hacer inteligible el misterioso acontecimiento de creación, de muerte del sí y resurrección en la Trascendencia, en fin, de *inspiración*, con el que ha de concluir la investigación de las raíces ontológicas del querer.

“Esta programación de la obra de una vida por un filósofo debutante era muy imprudente”⁴⁶⁶, afirmará Ricœur mucho tiempo después. En efecto, *Finitud y culpabilidad* realiza solo parcialmente el proyecto de la segunda parte; la *descripción empírica* es reemplazada por otra cosa que, además, es realizada solo a medias; la *Poética de la voluntad*, culminación del programa, nunca llega a ser escrita. No es que la problemática desaparezca del todo, pero sí pasa a ocupar una posición subordinada, menor, lejos de la línea central de sus investigaciones posteriores, diseminada en los diversos trabajos de exégesis bíblica que Ricœur seguirá produciendo. ¿Cuáles son las razones de la torsión, primero, y el abandono, después, del proyecto de Filosofía de la Voluntad? Para empezar: ¿qué es lo que ocurre entre *Lo voluntario y lo involuntario* y *Finitud y culpabilidad*?

El Prólogo a esta última obra, que debe leerse en continuidad con el Prólogo a la primera, pretende dar una explicación de lo ocurrido que básicamente se reduce a esto: “levantar el paréntesis” por el que la descripción pura había suspendido el problema del mal altera completamente el programa de investigación, provoca efectos imprevisibles en el momento de redacción de *Lo voluntario y lo involuntario*. Al levantar la abstracción el proyecto inicial se ve desbordado en dos sentidos: primero, la Descripción Empírica, que debía descifrar el trabajo de las pasiones en el estudio de la vida cotidiana, es sustituida por una Hermenéutica del Símbolo; después, la filosofía del mal se verá desdoblada en dos momentos: la investigación hermenéutica de la irrupción del mal reclama una previa investigación sobre la fragilidad. ¿Qué provoca este doble desbordamiento?

El *giro hermenéutico* del pensamiento de Ricœur se produce en el preciso contexto de la problemática planteada en esta segunda parte de la *Filosofía de la Voluntad*. Es consecuencia del fracaso del intento de describir empíricamente la voluntad mala y sigue encontrándose, por tanto, aún muy alejado de toda problemática ontológica heideggeriana⁴⁶⁷. Se produce solo porque “el paso de la inocencia a la falta no es accesible a ninguna descripción incluso empírica, sino a una mítica concreta”⁴⁶⁸. Ricœur defiende que son las mismas las decisiones metodológicas adoptadas en el

⁴⁶⁶ RF, p. 26.

⁴⁶⁷ J. Grondin ha llamado la atención sobre la forma como se produce la primera entrada de Ricœur en la hermenéutica, a partir de la problemática del mal y en el contexto de la interpretación de los símbolos religiosos, y sobre la enorme distancia que separa esta concepción primera de la hermenéutica de las interpretaciones del período de madurez, en *Paul Ricœur*, p. 57-74. Esta misma cuestión es analizada en “Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique” y, desde otra perspectiva, en “Ricœur a-t-il introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?”.

⁴⁶⁸ FC, p. 26.

Prólogo a *Finitud y Culpabilidad* y en el Prólogo a *Lo voluntario y lo involuntario*: la imposibilidad de una eidética de la mala voluntad implica consecuentemente una mítica concreta capaz de desvelarla. Sin embargo, la *mítica concreta* parecía hacer allí referencia solamente al estado originario de inocencia que se pierde en la existencia empírica, y no a una hermenéutica de los símbolos, expresión que en ningún caso es utilizada. Lo *mítico* hacía más bien referencia al estado originario de inocencia, y no a la metodología capaz de describir la caída. Por eso se oponía al *empírico* estado de caída, y por eso la metodología adecuada a esta realidad empírica era una descripción igualmente empírica del universo de las pasiones tal y como irrumpe en la *vida cotidiana*, y que suena más a una especie de aproximación psicológica o sociológica de las expresiones del mal. Así pues, podemos constatar una fuerte discontinuidad metodológica entre ambos Prólogos. No solamente ignoraba las razones del rodeo sino que, parece, ni tan siquiera se había aún decidido que era necesario ese rodeo por la mítica concreta, entendida ahora como hermenéutica, para comprender el paso de la inocencia a la culpa⁴⁶⁹. La ruptura con el programa es, por tanto, más fuerte de lo que Ricœur mismo, siempre atento a las continuidades de los diversos momentos de su obra, parece reconocer.

El problema que hay que aclarar es este: ¿por qué piensa Ricœur que solamente el lenguaje cifrado del mito permite tratar adecuadamente el universo de las pasiones, el acontecimiento de la voluntad que hace uso de su libertad para esclavizarse? Es una convicción que no llega a justificar realmente en ningún sitio⁴⁷⁰ pero que se manifiesta rápidamente en el cambio de los referentes de la primera y la segunda parte de la *Filosofía de la voluntad*: mientras que en *Lo voluntario y lo involuntario* el interlocutor del discurso filosófico ha sido la psicología, en *Finitud y culpabilidad* el interlocutor privilegiado pasa a ser el tipo de fenomenología de la religión⁴⁷¹ representado por autores como Bultmann, Barth o Eliade. Lo que parece estar claro para Ricœur es que el estudio de tipo psicosociológico de las manifestaciones del mal en la vida cotidiana es insuficiente, y que solo a través de la exégesis de los mitos de la caída, del caos, de la mancha, del pecado, accesible gracias a la historia comparada de las religiones, puede llegar a comprender el mal. Una nueva atmósfera envuelve así el trabajo de la reflexión filosófica que, para hacer comprensible la experiencia del mal, indispensable para comprender la condición libre del hombre, abandona el territorio de la psicología e inicia una interlocución con la fenomenología de la religión.

⁴⁶⁹ En efecto, afirma Ricœur: “La idea de acceder a la empírica de la voluntad por medio de una mítica concreta estaba por tanto ya formada, pero no se percibían entonces las razones de este rodeo” (FC, p. 26).

⁴⁷⁰ Porque es en realidad el resultado del impacto que provoca el estudio de la obra de Mircea Eliade, especialmente de su tratamiento del símbolo en el capítulo primero del *Tratado de Historia de las Religiones*, como Ricœur mismo reconoce en RF, p. 31. Sobre la relación entre ambos, véase el trabajo de M. Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora*, cap. 1, “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricœur”, pp. 47-68.

⁴⁷¹ Sobre el sentido general de este proyecto, véase la obra maestra del propio G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*.

El diálogo con la psicología es perfectamente congruente con una concepción de la praxis filosófica como descripción eidética, que se ha revelado la adecuada para elaborar una experiencia integral del *Cogito*. Su parentesco se encuentra en el hecho de que, de distintas formas, operan un mismo movimiento de *introspección*. A pesar de la diferencia entre el cuerpo-objeto y el cuerpo-sujeto que la aproximación científica y la aproximación fenomenológica promueven, en ambos casos es el resultado de una introspección, incluso aunque sea de tipo naturalista. Pero la meditación sobre dos problemáticas distintas a comienzos de la década de los cincuenta provoca que Ricœur se aleje progresivamente de esta concepción de la praxis filosófica.

La primera es la reflexión sobre la existencia de unas *fuentes no-filosóficas de la filosofía*. Aparece por primera vez en artículos como “Filosofía y profetismo I-II”⁴⁷², publicados en 1952 y 1955 respectivamente, así como en “Sobre lo trágico”⁴⁷³, publicado en 1953, recopilados posteriormente en *Lecturas 3. En las fronteras de la filosofía* (título precisamente que recibió esta serie de artículos al ser publicados en *Esprit*), y agrupadas en la sección titulada justamente “Las fuentes no-filosóficas de la filosofía”. El inicio de este último artículo presenta explícitamente la nueva cuestión, que a partir de este momento se convierte en un lugar común del pensamiento de Ricœur: “En los dos estudios precedentes [en referencia a “Filosofía y profetismo I-II”], algunos libros contemporáneos fueron convocados por estas interrogaciones: ¿de qué fuentes no filosóficas de la filosofía se alimenta ella misma? ¿Por qué acto de “recuperación” la filosofía instituye su autonomía? Con vistas a la misma interrogación agrupo hoy algunas obras consagradas a lo trágico y que inician, a propósito de una experiencia privilegiada, esta recuperación de lo no-filosófico en la filosofía.”⁴⁷⁴. A partir de estas consideraciones, dos nuevas convicciones vienen a alterar el estilo del pensamiento de Ricœur: primero, que la reflexión filosófica hunde sus raíces en un territorio pre-filosófico; segundo, que ese territorio lo componen cuestiones tan extrañas al tipo de descripción fenomenológica de *Lo voluntario y lo involuntario* como el profetismo o la tragedia y, en general, el simbolismo religioso. Aquí está ya *in nuce* la cuestión de la hermenéutica.

La segunda problemática aparece contemporáneamente en los trabajos sobre historia de la filosofía recogidos en *Historia y verdad*⁴⁷⁵. En ellos, al meditar sobre la condición histórica de la reflexión filosófica, Ricœur constata el hecho de que el pensamiento siempre brota en el interior de una “situación”⁴⁷⁶. Toda filosofía tiene un pasado, brota en el interior de una historia que antecede a la reflexión filosófica: si la intención filosófica de cada autor resulta de su forma de comprender la historia de la filosofía, si la filosofía tiene una historia, entonces no es posible un comienzo radical: segunda vía de acceso a la cuestión hermenéutica.

⁴⁷² Recogidos posteriormente en L3, pp. 153-172 y 173-185, respectivamente.

⁴⁷³ Recogido igualmente en L3, pp. 187-210.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p. 187.

⁴⁷⁵ Analizados anteriormente y agrupados en la sección “Perspectivas críticas” de la Primera parte, “Verdad en el conocimiento de la historia”, de *Historia y verdad*.

⁴⁷⁶ “Histoire de la philosophie et historicité”, en HV, p. 83.

La aparición de estas dos problemáticas provoca una transformación de la concepción que tiene Ricœur de su propia praxis filosófica. Si la reflexión se inscribe en una historia que la precede y comienza a partir de un contenido pre-filosófico, entonces la afinidad con la psicología desaparece. La filosofía sigue siendo *reflexión*, pero todo depende de distinguir adecuadamente cómo era interpretada esta noción en *Lo voluntario y lo involuntario* y cómo es interpretada a partir de ahora en el ciclo de *Finitud y culpabilidad*. En el primer caso, reflexión es el tipo de trabajo de descripción eidética que explora directamente las estructuras de la voluntad mediante introspección. Pero, a partir de ahora, “reflexión no es introspección”⁴⁷⁷. La reflexión es redefinida como *elucidación*⁴⁷⁸ y como *deducción*⁴⁷⁹ en sentido kantiano. Puesto que la filosofía parte de unas fuentes no-filosóficas y puesto que la filosofía tiene una historia, entonces la reflexión no puede comenzar desde sí. Su trabajo consiste tanto en *esclarecer* un sentido precomprendido, en *reducir* ese sentido impreciso y confuso en un concepto claro y riguroso, como en un regreso a sus *condiciones de posibilidad*. Además, en segundo lugar, puesto que la filosofía tiene una historia, la reflexión es interpretada como un explícito diálogo con los pensadores del pasado; pensar es dar voz y revitalizar posibilidades de sentido inscritas en sus textos que permiten iluminar el fenómeno que busca ser tematizado.

Sin embargo, estas dos importantes problemáticas, que preparan el giro hermenéutico y que redefinen la concepción que Ricœur tiene de su propia praxis filosófica, no nos colocan aún del todo en el territorio de la hermenéutica. Porque el giro hermenéutico es la consecuencia directa de otra problemática distinta: la del *enigma* del mal. Llega a afirmar en este momento: “El mal es el punto crítico de todo pensamiento filosófico; si él lo comprende, es su mayor éxito; pero el mal comprendido no es ya el mal, ha cesado de ser absurdo, escandaloso, sin derecho y sin razón. Si no lo comprende, entonces la filosofía no es ya filosofía, si al menos la filosofía debe comprenderlo todo y erigirse en sistema, sin resto fuera de sí”, y en este sentido, “el mal representa una incomparable piedra de toque.”⁴⁸⁰

Es en relación con el problema del mal como la reflexión filosófica necesita recurrir al trabajo previo de la hermenéutica. Y esto se debe al peculiar carácter de la experiencia del mal. Esta bloquea el esfuerzo del pensamiento porque es “ciega”⁴⁸¹. No se puede describir ni explicar directamente el acontecimiento de la voluntad que quiere el mal, de la libertad que se esclaviza en la pasión. El concepto de *siervo-arbitrio* es indecible porque es “contradictorio”⁴⁸²: significa fusionar la idea de libertad, que por definición es libertad de elección, *libre arbitrio*, con una idea de servidumbre que lo niega; significa pensar una libertad que se encuentra indisponible para ella misma, una libertad que ha elegido hacerse esclava. Es una idea que no puede corresponder a

⁴⁷⁷ FC, p. 54.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 41.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, p. 574.

⁴⁸⁰ “Kierkegaard et le mal”, en L2, p. 16.

⁴⁸¹ FC, p. 209.

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 361.

ningún objeto: es la idea de un objeto que se destruye a sí mismo. Y por eso la experiencia del mal permanece “muda, oscura y cerrada”⁴⁸³ bajo el peso de sus contradicciones.

El acontecimiento del mal es absurdo e impensable. Y esto tiene dos consecuencias. La primera es que se resiste a ser directamente accesible a la descripción fenomenológica: se opone a ser elaborado a través de una introspección directa. Esta sería, señala Ricœur haciendo por primera vez uso de una expresión que será usada en otros contextos significando otras cosas distintas, la “vía corta”⁴⁸⁴ seguida por una *psicología introspectiva* que pretendiera elaborar la experiencia del mal a partir del sentimiento de la culpa. Pero la conciencia de la falta es muda y la introspección no revela nada: es prisionera de la emoción, del miedo, de la angustia⁴⁸⁵. Es emoción que no encuentra palabra, es experiencia ciega y muda porque está anclada en el nivel del sufrimiento, del temor y temblor. Es emoción que no se deja expresar en conceptos que arrojen luz y lo hagan inteligible. La eidética nada puede extraer de ella. Y por ello toda especulación filosófica directa sobre el mal está condenada al fracaso. El concepto de siervo-arbitrio es “indirecto”⁴⁸⁶, y su elaboración requiere un *rodeo*. Debe ser preparado por un trabajo previo que permita después su elevación al nivel de la reflexión filosófica: ha de recorrer la *vía larga de los símbolos*.

Pero hay una segunda consecuencia: cuando se intenta practicar la vía corta de la reflexión, el resultado es la deformación de la propia experiencia del mal. Ricœur no deja claro a qué tipo de filosofía del mal se refiere cuando utiliza esta expresión de vía corta de la psicología introspectiva, pero parece seguro que el estilo de pensamiento reflexivo empleado por Nabert en su *Ensayo sobre el mal* encaja en esta descripción. De la misma forma que, dentro del contexto ontológico general de discusión con la figura del sujeto propuesta por la fenomenología husserliana, la teoría de la libertad elaborada en *Lo voluntario y lo involuntario* incluye el propósito de *explicar mejor* que Sartre, parece que el programa de *Finitud y Culpabilidad* se entiende mejor a partir de la voluntad de *explicar mejor* que Nabert la experiencia del mal.

La influencia de la obra de Nabert sobre el pensamiento de Ricœur es muy importante durante este período. Ricœur hace suyo el concepto de afirmación originaria, y dedica varios elogiosos e interesantes artículos a su obra. En relación con el problema del mal la influencia de esta obra se revela aún más pregnante: el Prólogo a *Finitud y Culpabilidad* concluye con el reconocimiento expreso a sus obras *Elementos para una ética* y *Ensayo sobre el mal*⁴⁸⁷. Varias tesis fuertes de la filosofía del mal de Ricœur muestran esta íntima consonancia con Nabert: la tesis de que la libertad es el espacio de

⁴⁸³ Ibíd., p. 371.

⁴⁸⁴ “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, en CI, p. 286.

⁴⁸⁵ FC, p. 209.

⁴⁸⁶ Ibíd., p. 361.

⁴⁸⁷ Escribe Ricœur: “Quiero reconocer mi deuda con la obra de M. Jean Nabert: es en esta obra donde he encontrado el modelo de una reflexión que no se limita a aclarar el problema del mal a partir de la doctrina de la libertad, sino que no cesa, a cambio, de ensanchar y profundiza la doctrina de la libertad la doctrina de la libertad bajo el aguijón de este mal que sin embargo ella ha retomado sobre sí misma” (FC, p. 32).

manifestación del mal, y que por tanto el mal y la libertad se explican mutuamente; la prioridad de la referencia kantiana y de la forma como es interpretada, privilegiando la lectura de *La religión dentro de los límites de la mera razón*; la convicción sobre el carácter inexplicable del mal; la distinción entre un nivel moral (traducible al nivel reflexivo de Ricœur) y un nivel especulativo, que separa el plano del mal como violación de una norma y el mal como lo injustificable; la apelación a un deseo de justificación, de una exigencia de integridad, que brotaría de la búsqueda de un sentido en el devenir histórico, tan próxima a la forma de interpretar la esperanza de Ricœur ... ¿cómo no reconocer estas tesis en el propio pensamiento de Ricœur? Ahora bien, de nuevo reconocemos aquí la constante vocación ricœuriana por explicar mejor: es la crítica de un error fundamental, más allá de todas estas consonancias, lo que provoca el inevitable desencuentro con el influyente pensamiento de Nabert: “Mi disentiimiento se sitúa en el interior de un fundamental acuerdo”, comienza afirmando Ricœur. ¿Cuál es este importante disentiimiento? Que esta filosofía comete un error en el que parece coincidir buena parte del pensamiento sobre el mal: y es que “esta filosofía tiende a transformar la finitud en mal”⁴⁸⁸.

En una nota al pie, Ricœur denuncia en *Lo voluntario y lo involuntario* la errónea forma como la idea de *falta* es usada por el pensamiento contemporáneo: “de un lado es secularizada e incorporada a los otros elementos de la existencia humana; del otro, a medida que pierde su originalidad, contamina la ontología fundamental por una suerte de absurdo difuso”. La cita concluye con un doble distanciamiento: “Es por eso por lo que nosotros no sabríamos poner la falta entre las *situaciones-límite* como Karl Jaspers, ni en la estructura del *cuidado* como Martin Heidegger.”⁴⁸⁹ Esta tendencia del pensamiento contemporáneo a difuminar el carácter *eventual* del mal y a reducirlo a la condición de *finitud* del ser del hombre es la consecuencia necesaria del intento de conceptualizar directamente la experiencia del mal: puesto que su radical carácter de acontecimiento no es accesible a la reflexión directa, esta amputa la experiencia del mal incorporándolo como una dimensión de la finitud humana. Y esto se hace patente en Nabert. Es esta la *extrema disonancia* en el interior del *fundamental acuerdo*. Y por eso, como consecuencia, explicar el acontecimiento del mal *mejor* que Jaspers, que Heidegger y sobre todo que Nabert requiere, como primera tarea, acabar urgentemente con esta confusión: “Me parece que es una tarea de la filosofía del mal distinguir mal y finitud”⁴⁹⁰. El recurso a los mitos, la adopción de la vía larga de la hermenéutica, es el requisito metodológico para liberarse de este error y poder pensar integralmente el ininteligible acontecimiento del mal sin reducirlo a la mera condición finita del hombre, evitando así recaer en esta sistemática distorsión cometida por el pensamiento contemporáneo.

El artículo sobre el *Ensayo sobre el mal* concluye justamente oponiendo al estilo de pensamiento de Nabert la defensa del rodeo por los mitos: “Ahora bien, si tomamos

⁴⁸⁸ “L’« Essai sur le mal »”, en L2, p. 248.

⁴⁸⁹ VI, p. 45, nota 11.

⁴⁹⁰ *Ibíd.*

como tema la distinción del mal y de la finitud, ¿no llegamos a dar a la caída un significado distinto que el de un mito que nos hace responsables de la causalidad entera del mal, a la exclusión de un pasado que, determinándonos, nos disculparía? ¿El sentido irremplazable de este mito no es el de mantener la separación entre el principio “originario” –y originariamente bueno– de la diferencia de las conciencias y el principio “histórico” por el cual esta diferencia llega a ser “de repente” la preferencia que cada conciencia tiene por sí y a partir de la cual persigue la muerte del otro? La caída sería este “salto” de la diferencia a la preferencia, que el mito relata como un “acontecimiento” y que ningún sistema integra. Esto sería lo injustificable por excelencia: el hiato entre la finitud y el mal”.⁴⁹¹

La vía larga de la hermenéutica es el resultado de la pretensión de explicar mejor que Nabert la experiencia del mal, y eso pasa por mantener cuidadosamente separados la *condición finita del hombre* y el absurdo e indecible *acontecimiento del mal*. La consecuencia es la escisión de la meditación sobre el mal en dos momentos, que articulan las dos partes de *Finitud* y *culpabilidad*: la primera, *El hombre lábil*, consiste en una reflexión sobre “el “lugar” humano del mal”⁴⁹², y que encuentra en la labilidad, esa “debilidad constitutiva que hace posible el mal”⁴⁹³, su objeto de estudio. Se ocupa, por tanto, solo del primer lado del título: *Finitud*. Después, un hiato –y. Y entonces una segunda parte, *La simbólica del mal*, cuyo objeto es la segunda parte del título: *Culpabilidad*. Su tarea es pensar, a partir de una hermenéutica sobre los símbolos del mal, el incomprensible *acontecimiento del mal* –tanto en el momento de su inicio como en el de su final. Este segundo momento de la reflexión sobre el acontecimiento del mal, preparado por la hermenéutica de los símbolos, vuelve a escindirse en dos partes. La primera consistirá en una reflexión sobre los símbolos que relatan el inicio del mal, el momento de la caída: eso a lo que Ricœur había anteriormente Descripción Empírica del mal, y que ahora será redefinido como una reflexión filosófica a partir de los símbolos de la irrupción del mal. La segunda es más problemática, porque ha de consistir en la realización de una reflexión filosófica a partir de los símbolos del final del mal. Esa exploración del momento de la regeneración, de la restauración de la libertad inocente a partir de la apertura a la Trascendencia, era el objeto de la tercera parte proyectada de la Filosofía de la voluntad. Una Poética de la voluntad debería constituir, por tanto, el final de la meditación sobre el mal. Pero, veremos, eso es algo que no ocurre porque, como mostrará la propia investigación, no es algo que la filosofía pueda hacer.

⁴⁹¹ “L’« Essai sur le mal »”, en L2, p. 249.

⁴⁹² FC, p. 27.

⁴⁹³ *Ibíd.*

2. Ontología de la finitud: la labilidad, eso que en la condición humana hace posible el mal

La primera parte de la filosofía del mal está contenida en *El hombre lábil*⁴⁹⁴, primer volumen de *Finitud y Culpabilidad*⁴⁹⁵. A pesar de la ambigüedad terminológica, lo que Ricœur presenta como una *antropología filosófica* es en realidad un nuevo capítulo que ensancha la *ontología fundamental del querer y de la naturaleza* elaborada en *Lo voluntario y lo involuntario*, recubriendo las estructuras de la *voluntad inocente* allí descritas con una estructura de la *labilidad* que el fenómeno del mal revela como constitutiva de la condición finita del hombre⁴⁹⁶. El resultado de este encaje es una “ontología de la finitud y del mal”⁴⁹⁷.

Arranca con una serie de consideraciones sobre el objeto y método de investigación que manifiestan el hiato que la separa de *La Simbólica del mal*. En primer lugar, respecto del método, frente a la *hermenéutica* de *La Simbólica del mal*, la condición lábil del ser del hombre, su frágil constitución, es una “característica ontológica”⁴⁹⁸ accesible directamente a una *reflexión pura*, sin necesidad de mediación hermenéutica. En segundo lugar, Ricœur concibe que esta característica consiste en “una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo”: la esencia de la labilidad consiste en una “*desproporción* de sí consigo” que caracteriza una “constitución ontológica inestable de ser más grande y más pequeño que sí mismo”⁴⁹⁹.

Por segunda vez encuentra en Descartes el punto de partida de su reflexión. Si *Lo voluntario y lo involuntario* estaba dirigido por la intención de rectificar la figura

⁴⁹⁴ *Faillible* en francés significa “capaz de fallar”, pero también “capaz de cometer una falta”; en este sentido, hay un juego de palabras que se pierde entre *faillir* y *faute*; porque en castellano *fallible* expresa solo la capacidad de fallar, de errar, pero no necesariamente de hacer el mal, que sí expresa la noción *lábil*, utilizada por el traductor de la edición de la obra en castellano y también por nosotros.

⁴⁹⁵ Uno de los escasos artículos dedicados a reelaborar y exponer sintéticamente el contenido de esta obra es “La antinomia de la realidad humana y el problema de la antropología filosófica”, publicado en 1960 y recogido en L3, pp. 21-47.

⁴⁹⁶ ¿Cuál es la razón del ambiguo uso de las nociones de *antropología filosófica* y de *ontología*? Es evidente que Ricœur hace referencia a lo mismo con ambas expresiones: es una antropología filosófica porque a diferencia, por ejemplo, de una antropología en sentido pragmático, investiga la característica ontológica del ser del hombre en su estado de inocencia, antes de la irrupción del mal; pero porque investiga una característica ontológica es también ontología, solo que una ontología por así decir *regional*, más estrecha que la ontología practicada en *Lo voluntario y lo involuntario* que pretendía suturar libertad y naturaleza, y que esa ontología proyectada que pretendía operar un descentramiento del sujeto en su movimiento de apertura a un ser concebido como Trascendencia. *El hombre lábil* contiene solo una ontología del ser-hombre, no preocupada por la cuestión del ser en general, sino solo por la problemática concreta de la posibilidad del mal: es por eso una ontología que busca en la condición finita del hombre la razón del mal. En este sentido, es interesante oponer esta ambigua concepción ricœuriana a la cuidadosa separación que Heidegger establece en la Introducción a *Kant y el problema de la metafísica* entre ontología fundamental y antropología, una decisiva obra que impregna el ambiente de toda la meditación ricœuriana sobre la finitud. Justamente en ese momento se muestra su desigualdad: mientras que la obra de Heidegger contiene una ontología fundamental, la obra de Ricœur contiene solo una ontología regional –porque el papel de la ontología fundamental está ocupado por esa proyectada Filosofía de la Trascendencia.

⁴⁹⁷ FC, p. 576.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 37.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 38.

cartesiana del *Cogito quebrado*, que expulsa el cuerpo propio al orden de la exterioridad, *El hombre lábil*, al localizar la esencia de la labilidad en la desproporción, se inicia a partir de la reflexión sobre la paradójica figura del *hombre finito-infinito* que Descartes elabora en la *IV Meditación*⁵⁰⁰. Este hombre situado por Descartes entre Dios y la nada, ocupando el medio entre el ser y el no-ser, constituye el referente privilegiado para una meditación sobre la condición finita del hombre en virtud de su desproporción. Sin embargo, de Descartes solo se puede tomar la poderosa imagen, pero no la forma como elabora esta concepción del hombre como intermediario entre el ser y la nada. Descartes no puede servir de hilo conductor de la investigación porque convierte la realidad humana en una “región”, un “lugar ontológico”⁵⁰¹ situado entre dos zonas, y por eso acaba promoviendo una interpretación del hombre como un objeto situado entre otras realidades más o menos complejas que él. El tema del hombre finito-infinito debe ser liberado de Descartes y reinterpretado de otra forma. En efecto, el hombre, sostiene Ricœur, “es intermediario”⁵⁰²: su acto de existir consiste en “operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad fuera de sí y en sí mismo”⁵⁰³; “para el hombre –concluye Ricœur– ser intermediario es hacer mediación”⁵⁰⁴.

Por otro lado, el tema cartesiano del hombre finito-infinito constituye un nuevo punto de partida para una filosofía de la finitud. Al adoptarlo, Ricœur piensa estar separándose de las filosofías de la finitud contemporáneas, que conciben esta finitud de forma “simple y no dialéctica”⁵⁰⁵. Tomar Descartes como punto de partida significa asumir el carácter paradójico de la finitud humana. No se trata de que el hombre *tenga* una trascendencia, sino de que el hombre *es* eso intermediario entre finitud e infinitud: “la finitud (es) un índice *restrictivo* de esta infinitud como la infinitud es el índice de *trascendencia* de la finitud”⁵⁰⁶. El hombre es la polaridad entre lo finito y lo infinito, y la comprensión de esta polaridad reclama la elaboración encadenada de los conceptos de *intermediario*, *desproporción* y *labilidad*.

En tercer lugar, Ricœur considera que el punto de partida de la reflexión pura debe apoyarse en la precomprensión de la nebulosa de sentido que envuelve la vida en su totalidad. La filosofía no comienza nada; la sustancia de la reflexión es el sentido precomprendido de la totalidad de la vida humana; y por eso la reflexión adquiere aquí

⁵⁰⁰ El pasaje al que Ricœur se refiere es este (traducido del francés): “Y, verdaderamente, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero poco después, regresando a mí, la experiencia me hace conocer que yo estoy sin embargo sujeto a una infinidad de errores, y buscando su causa más de cerca, advierto que no se presenta solamente a mi pensamiento una real y positiva idea de Dios sino también, por así decir, una cierta idea negativa de la nada, es decir, de eso que está infinitamente alejado de toda suerte de perfección; y que yo soy como un medio entre Dios y la nada, es decir, situado de tal forma entre el soberano ser y el no-ser, que no hay de verdad nada en mí que me pueda conducir al error en tanto que un ser soberano me ha producido; pero que, si me considero como partícipe en cierta forma de la nada o del no-ser, es decir, en tanto que yo no soy el soberano ser, me encuentro expuesto a una infinidad de fallos, de manera que no debo sorprenderme si me equivoco”.

⁵⁰¹ FC, p. 39.

⁵⁰² *Ibíd.*

⁵⁰³ *Ibíd.*

⁵⁰⁴ *Ibíd.*

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 40.

la forma de una “*elucidación*”⁵⁰⁷. El sentido precomprendido de la vida en su totalidad que la reflexión debe clarificar es proporcionado por la “*patética de la «miseria»*”⁵⁰⁸. La reflexión debe operar una *reducción* de la vivencia sentida de la condición *miserable* del hombre. La reflexión no opera ya mediante la introspección del sujeto, sino que tiene un carácter *trascendental* en sentido kantiano⁵⁰⁹: parte de un objeto ahí dado y desde ahí regresa a sus condiciones de posibilidad. Y esto ocurrirá por tres veces. En primer lugar en la dimensión del conocer, y siguiendo su modelo, en el ámbito de la acción y del sentimiento. En los tres casos se descubrirá la emergencia de la estructura de intermediación entre dos instancias de finitud e infinitud. Recorriendo estas tres instancias la reflexión recupera progresivamente la patética comprensión previa de la fragilidad humana en dirección a una “*comprensión total*”⁵¹⁰ –imposible, por otro lado, porque la reflexión es incapaz de agotar el excedente de sentido que hay en la precomprensión del hombre, y a partir del cual se inicia el trabajo de la exégesis de los símbolos del mal.

2.1. *Patética de la miseria*

Ricœur elabora esta patética de la miseria de la mano del mito platónico del alma humana como mezcla y de la retórica pascaliana de los dos Infinitos. En primer lugar, en Platón. La miseria describe la situación del alma: es tensión, inacabamiento, tendencia, movimiento de lo sensible hacia lo inteligible, *anábasis*. Ricœur localiza tres momentos a lo largo de los cuales Platón elabora esta figura del alma como tensión. En primer lugar, en la alegoría del hombre como *compuesto de tres partes* del libro IV de la *República*. Primero, en forma estática⁵¹¹, Platón, a partir de la descripción de un Estado bien constituido como la integración armoniosa de los tres órdenes de magistrados, guerreros y obreros, describe el alma bien constituida como un semejante compuesto armónico de tres partes en una imagen inmovilizada. La justicia describe la situación de perfecta unidad del movimiento de las partes tanto en el Estado como en el alma. Si la composición es armoniosa entonces ambos son sabios, valientes, templados y por ello justos. Pero la segunda mitad del libro IV⁵¹² quiebra esta imagen estática con una imagen dinámica que describe el movimiento hacia ese orden: y entonces, en el momento de representar el movimiento hacia la unidad, el alma se revela como un sistema de tensiones, un campo de fuerzas sometido a la doble atracción de la razón y del deseo; y entre ellos, aparece un tercer término, el *thymós*, que es esa potencia inestable y frágil que acoge y favorece ambas fuerzas alternamente tanto cuando se

⁵⁰⁷ Ibid., p. 41.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ Sobre la presencia, en general, de Kant en el pensamiento de Ricœur, véase el artículo de P. Bourgeois, “Hope, Imagination and Reflective Judgement: Paul Ricœur and Immanuel Kant” (en: Erfani, F. (ed.), *Paul Ricœur: Honoring and Continuing the Work*, pp. 119-134).

⁵¹⁰ Ibid., p. 43.

⁵¹¹ Cfr. Platón, *República*, IV, 419a-435e.

⁵¹² Cfr. Ibid., 435e-445e.

desata la furia como cuando aparece la indignación, que ya no es una parte de una estructura estratificada, sino la potencia que realiza la función de intermediación.

Esta imagen de la *intermediación* es reelaborada en otros dos mitos de la *mezcla*. El primero es el mito del nacimiento de Eros, en el *Banquete*⁵¹³. En el relato sobre la concepción de Eros por Penia, la pobreza, y Poros, la abundancia, Eros es representado como un ser híbrido: por su madre, se encuentra condenado a la menesterosidad y la falta; por su padre, gusta de la perfección. La naturaleza del amor describe justamente la tensión que nace de la aspiración al ser, que caracteriza al menos al alma más bella, la del filósofo. El segundo es el mito del carro alado, en el *Fedro*⁵¹⁴. Este es al mismo tiempo un mito de fragilidad y de caída: de fragilidad, porque al describir el alma humana como un carro alado Platón la concibe como un compuesto en el que ya se contiene un punto de discordancia; pero que se convierte en mito de caída cuando los carros se entorpecen mutuamente, pierden sus alas y caen provocando el olvido de la verdad en el hombre. En este sentido, concluye Ricœur, ambos mitos relatan la misma condición miserable del hombre al hacer coincidir mal y finitud: los mitos platónicos de la mezcla revelan una sola nebulosa “desgracia indivisa”⁵¹⁵ como característica de la condición humana.

La misma nebulosa indivisa de la desgracia es descubierta en el recorrido de algunos fragmentos del artículo II de los *Pensamientos* de Pascal en la edición de Brunschvicg, titulado “Miseria del hombre sin Dios”, en la forma de una *retórica de la miseria*. El punto de partida es el fragmento 72, titulado “Desproporción del hombre”⁵¹⁶. A partir de una consideración sobre los hallazgos producidos por la física moderna sobre el carácter infinito de la naturaleza y las partículas atómicas que la componen, Pascal elabora una imagen espacial de la desproporción del hombre: el hombre se define por ocupar una posición intermedia entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño; “porque, finalmente, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada con respecto a lo infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo”⁵¹⁷. Pero, en segundo lugar, esta imagen espacial es movilizada por la imaginación. Al tratar de representar lo infinito, la imaginación se extravía. Los dos infinitos se convierten en un doble abismo que rebasa la capacidad del pensamiento y en el que la imaginación se pierde. La desproporción espacial se convierte en desproporción del saber humano sobre las cosas. Y de esta forma, en tercer lugar, esta desproporción es interiorizada adquiriendo la forma de un “esquema propiamente existencial”⁵¹⁸. Todas las capacidades humanas son definidas por encontrarse en un medio entre dos extremos, hasta el punto de convertir lo infinitamente grande en “el fin de las cosas” y lo infinitamente pequeño en el “principio” del que procede el hombre. El hombre se convierte en un medio entre el origen y el fin, y la desproporción en la finitud de la

⁵¹³ Cfr. Platón, *Banquete*, 201d-212c.

⁵¹⁴ Cfr. Platón, *Fedro*, 246a-250c.

⁵¹⁵ FC, p. 46.

⁵¹⁶ Cfr. Pascal, *Pensées*, pp. 64-70.

⁵¹⁷ Pascal, *Pensées*, fragmento 72, p. 66; cit. en FC, p. 50.

⁵¹⁸ FC, p. 50.

comprensión, incapaz de englobar el ciclo completo del principio y del fin. La desproporción del hombre se refleja en la impotencia de las ciencias: la nada en la que todo se origina y el todo en el que todo se acaba escapan al pensamiento.

Esta situación describe la miserable condición del hombre, semejante a la errancia de los mortales en el *Poema* de Parménides y a la figura de la opinión en Platón. Y es al mismo tiempo “herida originaria de la condición humana” y “culpabilidad”: finitud y mal. El fragmento 100, titulado “Amor propio”, revela esta dimensión de culpa implícita en el *divertimento*⁵¹⁹: el amor propio provoca el odio a la verdad de nuestra condición miserable. Desata la “ilusión voluntaria”⁵²⁰ responsable de un gigantesco autoengaño: somos miserables pero nos creemos dignos de amor y estima. La verdad se hace insoportable y por eso sentimos aversión hacia ella, necesitamos enmascararla. El divertimento constituye “una maniobra preventiva con respecto a la desgracia de la desgracia, que consistiría en verse miserable”⁵²¹. El resultado: “El hombre no es por tanto más que disimulo, que mentira e hipocresía, tanto consigo mismo como con respecto a los otros. No quiere que se le diga la verdad. Evita decírsela a los demás; y todas estas disposiciones, tan alejadas de la justicia y de la razón, tienen una raíz natural en su corazón”⁵²². El círculo vicioso de la mala fe define la condición humana: el hombre necesita disimular su propia y miserable significación.

Por eso, en quinto lugar, la meditación pascaliana adopta la forma retórica: es exhortación, es apología contra el divertimento; el reverso de la denuncia de esta “condición disimulante-disimulada”⁵²³ del hombre es una apelación a la conversión a la veracidad: el hombre es miserable y solo merece ser despreciado; “el yo es odioso”⁵²⁴. Sin Dios el hombre es miseria, y por eso la auténtica felicidad promovida por una intención veraz solo puede acontecer cuando el hombre se encuentra con Dios. Pero, concluye Ricœur, Pascal no logra arrancarse del círculo vicioso de la mala fe. Y Por eso la meditación se mantiene en el plano apologético de la exhortación.

Los mitos platónicos de la mezcla y la retórica pascaliana de la miseria constituyen así la sustancia pre-filosófica de una “filosofía de la labilidad”⁵²⁵. La tarea de esta ontología de la finitud y del mal es elevar a concepto esa nebulosa figura de la condición intermediaria del hombre separando cuidadosamente eso que en la figura de la desgracia permanece mezclado: porque la condición finita no nos hace malos; porque no es lo mismo ser capaces de hacer el mal que *hacer* el mal. Y en este momento se trata de clarificar las articulaciones de nuestra finitud. Para ello, la reflexión filosófica debe tener un estilo “trascendental”⁵²⁶ kantiano. Esto tiene dos sentidos. En primer

⁵¹⁹ Dice Pascal: Divertimento – no habiendo podido los hombres curar la muerte, la miseria, la ignorancia, se les ha ocurrido, para ser felices, no pensar en ello”. (*Pensées*, fragmento 168, pp. 95-6)

⁵²⁰ Pascal, *Pensées*, fragmento 100, p. 79; cit. en FC, p. 51.

⁵²¹ FC, p. 51.

⁵²² Pascal, *Pensées*, p. 81; cit. parcialmente en FC, p. 51.

⁵²³ FC, p. 52.

⁵²⁴ Pascal, *Pensées*, fragmento 455, p. 179.

⁵²⁵ FC, p. 54.

⁵²⁶ *Ibíd.*, p. 53.

lugar, debe partir de “una inspección del poder de conocer”⁵²⁷ para, desde esa crítica del conocimiento, recomponer las otras dimensiones práctica y afectiva del hombre. En esta inspección la mezcla y la miseria reveladas por la *patética* serán volcadas filosóficamente en el concepto kantiano de “síntesis”⁵²⁸. En segundo lugar, el estilo trascendental supone partir de la cosa. La patética de la miseria no ofrece ninguna vía de comprensión mediante introspección. Salir de la patética para entrar en la filosofía exige dirigirse hacia el *objeto* para explorar sus condiciones de posibilidad en el *sujeto*. La síntesis revelada por la reflexión será entonces “conciencia”, pero no todavía “conciencia de sí”⁵²⁹. Es la conciencia descubierta en el momento de su proyección intencional hacia fuera, hacia el mundo, pero no la conciencia en el momento de su regreso a sí. Este es precisamente el límite de la reflexión trascendental y la invitación para proseguir la filosofía del mal, más allá de la ontología de la finitud, en el territorio de la hermenéutica.

2.2. La desproporción teórica: la imaginación trascendental, entre la perspectiva y el verbo

La primera figura de intermediación, explorada en la esfera del conocimiento, es la función de síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento realizada por la imaginación. Entre los antitéticos poderes de la receptividad de la presencia de las cosas de la primera y de la determinación de su sentido del segundo, la imaginación se revela como un distinto poder de mediación y síntesis.

El examen de la receptividad muestra la primera figura de la finitud humana. Ricœur considera que el cuerpo propio no revela mi finitud, aunque en última instancia toda experiencia de finitud acabe remitiendo a mi condición corporal. En primer lugar, el cuerpo se caracteriza por su función de “apertura hacia...”⁵³⁰. Es el “mediador originario “entre” yo y el mundo”⁵³¹. A través del cuerpo me encuentro abierto hacia las cosas y los otros. No es entonces en el cuerpo donde hago experiencia de mi finitud, precisamente porque el cuerpo manifiesta el mundo como correlato de mi existencia, y no como eso que la limita. El cuerpo es, originariamente, *apertura*.

La primera experiencia de mi finitud la hago cuando esa apertura *se estrecha*. Y eso ocurre en la receptividad. En efecto, la receptividad constituye la “modalidad primaria”⁵³² de la mediación corporal. Solo algo que primero aparece puede ser después recubierto por significaciones relativas al carácter práctico o estético. Y esa receptividad define una forma de apertura al mundo finita como consecuencia de la “limitación perspectivista de la percepción”⁵³³. Eso que hace que toda percepción consista solo en

⁵²⁷ Ibid.

⁵²⁸ Ibid., p. 54.

⁵²⁹ Ibid., p. 55.

⁵³⁰ FC, p. 56.

⁵³¹ Ibid.

⁵³² Ibid., p. 57.

⁵³³ Ibid.

un “punto de vista sobre...”⁵³⁴. El objeto nunca se da íntegramente. La percepción se caracteriza por la “inadecuación de lo percibido”⁵³⁵. El objeto solo muestra cada vez un lado, una silueta. La unidad del objeto deriva de un sentido esbozado y presumido que unifica el flujo de las siluetas que en cada caso percibo, y que por eso mismo puede ser confirmado o desmentido.

La propiedad del objeto de darse siempre solo bajo una faz constituye el punto de partida del descubrimiento del sujeto como “centro finito de perspectiva”⁵³⁶. Y, esto sí, es responsabilidad del cuerpo. No es solo apertura al mundo sino también, al mismo tiempo, el punto de vista por el que esta apertura se estrecha. Mi cuerpo es el “aquí desde donde”⁵³⁷ la alteridad del objeto se muestra en silueta. Mi cuerpo es el “centro de orientación”, el “origen cero”⁵³⁸ de mi perspectiva finita del mundo. La contradictoria idea límite de una percepción integral del mundo supondría la imposible percepción infinita de un ser no corporal.

La libre movilidad de mi cuerpo revela la actividad del sujeto frente a la pasividad del objeto percibido. El objeto ofrece diferentes siluetas finitas porque yo cambio de posición con respecto a él, porque me desplazo y accedo a diferentes puntos de vista. Las sensaciones cinestésicas revelan este hecho: es al girar la cabeza, al extender la mano, al caminar, cuando el objeto comienza a ofrecer sus diversos lados, cuando se inicia el flujo de la percepción. Hay cambio de punto de vista porque hay movimiento corporal: mi posición corporal constituye el estrecho punto de vista conforme al cual accedo al mundo.

El resultado de este movimiento reflexivo es el descubrimiento de la “identidad de un polo-sujeto”⁵³⁹. Al mismo tiempo que el objeto se descompone en una serie de siluetas, que remiten a la alteridad de posiciones activas y pasivas de mi cuerpo, me descubro finalmente yo mismo como el polo idéntico de operaciones al que es referida esa diversidad. En este momento me descubro, regresivamente, como sujeto: “soy yo quien”⁵⁴⁰ ve, y no mi ojo. Y es mi apertura al mundo la que resulta finita: la inadecuación de la percepción manifiesta el mundo siempre solo desde un punto de vista. Yo soy, en primer lugar, una “mirada situada”⁵⁴¹.

Ahora bien, en segundo lugar, yo no solo soy una perspectiva finita sobre el mundo, sino también ese otro poder de decir mi propia finitud. Esto revela un rasgo esencial de la finitud humana: solo se hace experiencia de ella cuando, desde mi situación finita, inicio un movimiento que trasciende mi finitud y la declara. En este sentido, la filosofía de la finitud es al mismo tiempo “un discurso sobre la finitud y sobre la infinitud del hombre”⁵⁴².

⁵³⁴ *Ibíd.*

⁵³⁵ *Ibíd.*

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 58.

⁵³⁷ *Ibíd.*

⁵³⁸ *Ibíd.*

⁵³⁹ *Ibíd.*, p. 59.

⁵⁴⁰ *Ibíd.*

⁵⁴¹ *Ibíd.*, p. 64.

⁵⁴² *Ibíd.*, p. 62.

Ricœur encuentra un primer referente de esta relación entre lo finito y lo infinito en el análisis del origen del juicio erróneo realizado por Descartes en la *IV Meditación*⁵⁴³. Al explicar el error, descubre la existencia de una secreta desproporción originaria entre el entendimiento finito que se ve rebasado por la voluntad infinita. Sin embargo, la fundamental intuición cartesiana de la dialéctica, en el interior del hombre, entre lo finito y lo infinito acaba perdiéndose en una filosofía de las facultades que acaba colocando lo finito en una facultad y lo infinito en otra. Y por eso, piensa Ricœur, es necesario otro punto de partida.

Ese otro punto de partida capaz de explotar adecuadamente la intuición cartesiana es, regresando a la cosa misma, el hecho de que “yo percibo el carácter perspectivista de la percepción”⁵⁴⁴. Al mismo tiempo que percibo la cosa transciendo mi perspectiva. Y eso ocurre cuando no solo *percibo*, sino que también *digo* la cosa, y al decir manifiesto todas las siluetas que “yo no veo pero que yo sé”⁵⁴⁵. Es, por tanto, en el *juicio* sobre la cosa donde se opera el rebasamiento de la perspectiva finita. El mecanismo de la transgresión es la “intención de significar”⁵⁴⁶, que introduce una segunda intencionalidad en la percepción de la cosa. Mi mirada situada es rebasada por una palabra que no expresa ya ningún punto de vista, pero que tampoco es un punto de vista absoluto porque el sentido no es en absoluto un punto de vista, sino más bien la “inversión en lo universal de todo punto de vista”⁵⁴⁷.

Esta segunda intencionalidad transgrede la situación al apuntar en dirección del sentido que la atraviesa, y que por eso puede decir eso que no puede ser visto, todo eso que está ausente a la mirada. En la palabra, “la mirada muda es recuperada en un discurso que articula su sentido”⁵⁴⁸. Que lo percibido pueda ser dicho manifiesta la estructura de superación dialéctica de la *perspectiva finita* por el *verbo infinito*. Define la relación por la que lo dicho *llena* lo visto.

La primitiva relación dialéctica entre ver y decir tiene la consecuencia de declarar el proyecto de una fenomenología de la percepción, en referencia evidentemente a la obra de Merleau-Ponty, como una “empresa insostenible”⁵⁴⁹ que trata de suprimir esta reciprocidad. Para defender esta tesis Ricœur se apoya en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En esta discusión encontramos una primera tematización del lenguaje que proporciona algunas de las intuiciones fundamentales que serán recuperadas en momentos posteriores de su investigación.

En la *Primera Investigación*, Husserl declara que toda expresión verbal es una “indicación signifiante”⁵⁵⁰: la designación es la condición de la comunicación. Puedo

⁵⁴³ Cfr. Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Meditación cuarta, pp. 45-52.

⁵⁴⁴ FC, p. 63.

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, p. 64.

⁵⁴⁶ *Ibíd.*

⁵⁴⁷ *Ibíd.*

⁵⁴⁸ *Ibíd.*

⁵⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁵⁰ Cfr. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, I, cap. 1, “Las distinciones esenciales”, pp. 233-258; en FC, p. 65.

anunciar a otro lo que quiero decir porque el signo no *indica*, sino que *expresa* un sentido. El signo no es una señal. Esto define la “función significativa”⁵⁵¹ del lenguaje: el lenguaje no transmite mi perspectiva finita, sino el sentido que transgrede esa perspectiva; es decir, “el lenguaje transfiere la intención, no la visión”⁵⁵². En el signo habita la “trascendencia del *lógos* del hombre”⁵⁵³. Lo dicho trasciende el decir: la unidad de sentido rebasa la finitud de la palabra.

La posibilidad de decir significados absurdos, como círculo cuadrado, verifica el exceso del sentido en relación con la finitud de la percepción. Frente al poder del sentido de llenar la presencia dada, en la significación absurda se manifiesta su poder de significar en vacío, de decir lo ausente, manifestando así lo propio de toda significación: el sentido del signo excede todo cumplimiento en una percepción actual; “yo digo más de lo que veo cuando significo”⁵⁵⁴. En la denominación, el sentido recubre todas las apariciones posibles del objeto porque las rebasa. Y precisamente porque las rebasa convierte la presencia sensible del objeto en significativa: el nombre llena el curso coherente de percepciones con un sentido porque el sentido posee una validez propia, independiente de la perspectiva, que puede ser puesta a prueba por otro sujeto desde otra perspectiva. De esta forma, en Husserl, “la dialéctica del “nombre” y de la “perspectiva” es así la dialéctica misma entre la infinitud y la finitud”⁵⁵⁵.

Hegel viene a verificar este análisis del lenguaje cuando, en la *Fenomenología del espíritu*, examina la figura primera de la certeza sensible⁵⁵⁶. En la inmediatez de la certeza del *esto* la conciencia inicia su movimiento de superación en dirección hacia la verdad universal. La certeza del *esto* es quebrada por la diferencia de la conciencia consigo misma, lo que provoca la dialectización de esta presencia inmediata hacia la verdad. Y de nuevo en Hegel, como en Husserl, es la salida de la inmediatez de la presencia y la entrada en el horizonte de la palabra lo que moviliza la dialéctica: en el momento en que se pregunta “¿qué es el *esto*?”⁵⁵⁷. Es ahí cuando la inmediatez de la certeza sensible se quiebra y comienza a *enunciarse* lo universal. De nuevo, en Hegel, la misma trascendencia del lenguaje con respecto a la inmediatez de la finita presencia, del significado con respecto a la percepción.

Pero, además de esta, hay otra cuestión que explorar: la del “momento infinito de la palabra”⁵⁵⁸. Esto supone operar una segunda reducción que, por debajo de la dialéctica entre significado y percepción, explore la infinita potencia de juzgar descubierta por Descartes. Una segunda reducción que permita localizar, en el interior del sentido de la significación, el momento de la “afirmación”⁵⁵⁹.

⁵⁵¹ FC, p. 65.

⁵⁵² *Ibíd.*

⁵⁵³ *Ibíd.*

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, p. 66.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 67.

⁵⁵⁶ Cfr. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, I. La certeza sensorial; o el *esto* y mi opinión que quiero íntimamente decir, pp. 163-177.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 165.

⁵⁵⁸ FC, p. 69.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*

Para elaborar esta cuestión, Ricœur encuentra un último apoyo en el análisis del “lógos significativo”, del “juicio”, hecho por Aristóteles en el *Peri Hermenéias*⁵⁶⁰. Es, en efecto, Aristóteles quien establece que el momento significativo del lenguaje acontece en la forma del discurso compuesto del juicio. La polaridad entre nombre y verbo en el interior del enunciado constituye la clave del discurso humano. Hablar es “decir algo de algo”. Y, en el interior de esta estructura, Ricœur vuelve a localizar un movimiento de trascendencia: del verbo sobre el significado del nombre.

El verbo posee una doble significación nominal que “sobre-significa”⁵⁶¹ el nombre, atravesando su significado con una doble intencionalidad. Al decir “Sócrates camina”, el verbo, de un lado, significa el “tiempo”, esto es, pone la existencia presente; del otro, atribuye esta existencia a un sujeto. Así, la función *verbo* en “Sócrates camina” dice dos cosas al mismo tiempo: la existencia efectiva de la marcha, y que eso que marcha es Sócrates. Esta doble intención es lo que confiere al enunciado sus dos características: al añadir una significación suplementaria al nombre, el enunciado es “unidad de significación”, pero también “capacidad de error y de verdad”. Es aquí, concluye Ricœur, donde se revela cómo “el alma del verbo es la afirmación, el decir *sí* o *no*”⁵⁶². Y es en la afirmación y la negación donde aparece la dimensión de trascendencia de la palabra en tanto que verbo sobre los contenidos significados por los nombres.

Esta “posibilidad”⁵⁶³ de tematizar la estructura de trascendencia del juicio gracias a la función *verbo* cuando opera afirmando o negando el significado sedimentado del nombre es indicada pero no desarrollada por Aristóteles, especialmente cuando señala la posibilidad de realizar una “negación falsa”⁵⁶⁴, porque está más interesado por penetrar en la cuestión lógica de la contradicción. Pero es justamente el objeto de la meditación de Tomás de Aquino, Descartes y Malebranche cuando examinan el papel de “la voluntad” en el juicio⁵⁶⁵. La temática de la *libertad de la voluntad* muestra así una faz peculiar en la *libertad de juzgar*: al descubrir la afirmación como alma del verbo, Aristóteles revela la dimensión de libertad en el interior de la estructura judicativa: hablar es afirmar, y “afirmar es *hacer*”⁵⁶⁶. Porque el hombre no es prisionero de los significados, sino que al juzgar se eleva por encima de ellos convirtiéndose en dueño de sus pensamientos, cabe reconocer un mérito moral en los juicios que uno emite, que depende en última instancia de un acto de la voluntad: de “que ella quiera prestar atención”⁵⁶⁷ y someterse a la instrucción del entendimiento.

De esta forma, propone Ricœur una segunda lectura del tema del error en la *IV Meditación*, liberada ya de la interpretación literal que atribuye un sentido cuantitativo al desequilibrio entre lo finito y lo infinito. Una posibilidad que Ricœur descubre en las repuestas que Descartes ofrece a Gassendi y en las cartas a P. Mesland, donde su

⁵⁶⁰ Cfr. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16a1 - 17a38.

⁵⁶¹ FC, p. 70.

⁵⁶² *Ibíd.*

⁵⁶³ *Ibíd.*

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 71.

⁵⁶⁵ *Ibíd.*

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 72.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*

atención se centra en reconocer la independencia de la voluntad respecto del entendimiento. No es ya una cuestión de zonas y cantidades, sino del exceso por el que la voluntad libre rebasa los límites del entendimiento finito. En este poder se revela su independencia, la ausencia de toda constricción en el juicio, su carácter de *acción*. De esta forma, sostiene Ricœur, “la distinción de la voluntad y del entendimiento de la IV Meditación no sería sino un caso particular de la distinción entre las acciones y las pasiones del alma”⁵⁶⁸. Mientras que los conocimientos expresan un lado pasivo, el resultado de una recepción, afirmar es un acto de la voluntad: en el juicio, la voluntad trasciende el significado. Y de esta forma, reinterpretando el texto no desde una teoría de las facultades, sino desde una teoría de la significación donde la propia estructura del juicio revela el hecho de que afirmar es querer, constata que es “entre *Hacer* y *Recibir* donde se juega la dialéctica entre lo Finito y lo Infinito”⁵⁶⁹.

El efecto más importante de este hallazgo es que unifica la intención de verdad y la intención de libertad. La doble intención del verbo revela, en la afirmación, la correlación entre un acto y un significado, entre voluntad y entendimiento. Pero esa misma doble intención ata verdad y libertad: la sobre-significación del verbo se enraíza en la intención de verdad: cuando busca declarar el ser, vincula la libertad de la voluntad a la guía de la verdad y al riesgo del error. De esta forma, concluye Ricœur, “libertad y verdad forman la pareja de noesis y noema constitutivo de la afirmación humana”⁵⁷⁰.

El resultado del examen de la percepción finita y el verbo infinito es la constatación de una desproporción. En términos kantianos, entre entendimiento y sensibilidad; en términos cartesianos, entre entendimiento y voluntad. Es esta desproporción la que dispara la meditación sobre el necesario término intermediario: la “imaginación pura”⁵⁷¹. Y en este análisis se revela finalmente tanto la deuda que Ricœur mantiene con la concepción heideggeriana de finitud, tal y como es elaborada en *Kant y el problema de la metafísica*⁵⁷², como la crítica a esta concepción.

En primer lugar, Ricœur destaca que este tercer término solo puede ser extraído mediante la reflexión sobre la *objetividad* de la cosa: en “la unidad ya realizada en el encuentro de la palabra y del punto de vista”, en la “indivisible unidad de un aparecer y de una decibilidad”⁵⁷³; entre “aparecer y ser dicho”; en la síntesis, en fin, de “un sentido y una presencia”⁵⁷⁴. La reflexión debe aceptar como hilo conductor la guía trascendental del objeto: “es, en primer lugar, proyectándose en el modo de ser de la cosa como la conciencia se hace intermediario; ella se hace medio entre lo infinito y lo finito

⁵⁶⁸ Ibid., p. 73.

⁵⁶⁹ Ibid.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 75.

⁵⁷¹ Ibid., p. 76.

⁵⁷² La discusión se centra especialmente en el análisis paralelo del esquematismo; cfr. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, §19-25, pp. 81-111.

⁵⁷³ FC, p. 76.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 77.

dibujando esta dimensión ontológica de las cosas, a saber, precisamente que ellas sean síntesis de sentido y de presencia”⁵⁷⁵.

En este sentido introduce Ricœur un matiz crítico con respecto al vocabulario kantiano cuando describe la objetividad como la síntesis entre *algo inteligible* y *algo sensible*. En este vocabulario se refleja la reducción de la cuestión de la objetividad a la dimensión estrecha de una epistemología de la objetividad científica. Pero “la crítica es más que la epistemología”⁵⁷⁶, y por eso cabe interpretar que la auténtica síntesis a priori es el “carácter objetual de la cosa”⁵⁷⁷: es “esta propiedad de estar arrojada frente a mí, de estar a la vez dada a mi punto de vista y susceptible de ser comunicada en un discurso comprendido por todo ser razonable”, consiste en el hecho de que “la decibilidad se adhiere a la aparición”⁵⁷⁸. Lo que hay que examinar en la forma de una reflexión transcendental es entonces, en términos heideggerianos, la constitución ontológica de la cosa: cómo toda cosa lo es solo si se acomoda a la forma de la síntesis de un sentido y una presencia. Para elaborar esta reflexión, como “cualquier filosofía que rechaza el idealismo absoluto y el empirismo radical”⁵⁷⁹, que sostenga firmemente la irreductibilidad de la percepción al discurso, Ricœur adopta como hilo conductor el concepto kantiano de imaginación pura⁵⁸⁰.

Si sentido y presencia son dimensiones absolutamente irreductibles, y si juzgar es el acontecimiento en el que sentido y presencia se funden, entonces es necesario pensar un término intermedio que sea a la vez homogéneo tanto respecto del sentido como respecto de la presencia. En lenguaje kantiano, si juzgar es subsumir una intuición bajo una regla, entonces es necesario una instancia mediadora responsable de la síntesis, de la aplicación de la categoría al fenómeno: y eso es el esquema transcendental.

No obstante, en este momento, lo que le interesa a Ricœur es mostrar que la síntesis imaginativa no promueve la aparición de la conciencia “para sí”⁵⁸¹. Kant confiesa su carácter “oscuro”: el esquematismo es “un arte oculto en lo profundo del alma humana”⁵⁸², y la naturaleza no permite penetrar en su funcionamiento. Esto no se debe interpretar como un fracaso, sino como el reconocimiento de que la superación de la dualidad entre entendimiento y sensibilidad se produce fuera del sujeto, en la cosa, y que, mientras que la objetividad del objeto es clara, la operación sintética de la imaginación responsable de su producción es, sin embargo, enigmática. No se puede comprender la operación de subsunción de la intuición bajo una regla. La raíz común

⁵⁷⁵ Ibid.

⁵⁷⁶ Ibid.

⁵⁷⁷ Ibid, p. 78.

⁵⁷⁸ Ibid.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 80.

⁵⁸⁰ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, “Doctrina transcendental del juicio (o Analítica de los principios)”, capítulo 1, “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, A137/B176-A148/B187. Por segunda vez, el comentario de este pasaje juega un importante papel en su análisis, y no será la última: por ejemplo, volverá a ser discutido de nuevo, al hilo de la cuestión de la relación entre metáfora y semejanza, en *La metáfora viva*.

⁵⁸¹ FC, p. 80.

⁵⁸² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A141/B181; cit. en FC, p. 80.

entre entendimiento y sensibilidad carece de inteligibilidad propia, es “un punto ciego en el centro de la visión luminosa”⁵⁸³.

Ricœur rechaza que la regresión desde el esquematismo hasta la determinación trascendental del tiempo logre resolver este enigma. Contra Heidegger, niega que el tiempo dé acceso al “conocimiento fenomenológico originario de la estructura interna y unida de la trascendencia”⁵⁸⁴. Concede que el tiempo es “lo mixto por excelencia”: homogéneo al fenómeno, dado su carácter distendido y diverso; determinable por el entendimiento, dado que todas las categorías se enraízan en él, haciéndose intuitivas en la forma de esquema. El tiempo es, entonces, un “orden intermedio”⁵⁸⁵, homogéneo tanto a lo sensible como a lo inteligible, que convierte la pura diversidad en serie. Pero, contra Heidegger, el análisis del tiempo no disuelve la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, sino que la agudiza: porque el tiempo es solamente declarado al mismo tiempo función de dispersión y de unidad. No es posible extraer de la determinación trascendental del tiempo las reglas del entendimiento y de la intuición: no cabe ensayar una “génesis de las categorías a partir de los esquemas”⁵⁸⁶. Porque “nadie ha mostrado jamás cómo, desde la sola consideración del tiempo, podemos extraer un orden nocional articulado”⁵⁸⁷. Y en este sentido, concluye que “simplemente evacuamos el problema cuando, con Heidegger, hablamos de la trascendencia de la finitud”⁵⁸⁸.

La pregunta heideggeriana que lanza su meditación sobre la finitud del hombre es en sí misma una “pregunta truncada”⁵⁸⁹. Para Heidegger, la esencia de la finitud del hombre consistiría en la función receptiva de la sensibilidad. El hombre no es un ser infinito porque intuir no es crear. Conocer es, antes que nada, dejar aparecer la cosa. Pero, de esta forma, Heidegger estaría reduciendo la cuestión de la objetividad a una de sus dimensiones: la del dejar-aparecer; al polo de la intuición. La réplica de Ricœur es que conocer no es solo recibir, dejar aparecer, sino también, además, eso que aparece, “determinarlo intelectualmente, ordenarlo, decirlo”⁵⁹⁰. Por eso no basta una “filosofía de la finitud”, ni tan siquiera de una “finitud que trasciende”, sino que se hace necesaria una “filosofía de la síntesis”⁵⁹¹. El error heideggeriano consistiría en eliminar la tensión entre sensibilidad y entendimiento, entre ver y pensar, y por eso cuando habla de apertura o de trascendencia no consigue resolver el problema, sino solo enmascararlo, porque “disimula lo esencial: que un orden nocional se aplica a lo que aparece a la intuición”⁵⁹².

Eso que Heidegger enmascara, sin embargo, es cuidadosamente preservado por Kant: el orden discursivo exigido por la decibilidad del objeto. Kant, primero, no se

⁵⁸³ FC, p. 81.

⁵⁸⁴ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, p. 106; cit. en FC, p. 82.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, p. 82.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, p. 83.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*

⁵⁸⁸ *Ibíd.*

⁵⁸⁹ *Ibíd.*

⁵⁹⁰ *Ibíd.*

⁵⁹¹ *Ibíd.*

⁵⁹² *Ibíd.*

contenta con una “vaga trascendencia inarticulada, que sería un simple campo de aparición, pero en absoluto un orden inteligible”⁵⁹³; segundo, no pretende extraer este orden inteligible del tiempo, sino solo “determinar el tiempo por la categoría”⁵⁹⁴. Por eso, en Kant, “los esquemas siguen siendo una *aplicación* de las categorías a los fenómenos, y no podrían ser considerados como su origen radical”⁵⁹⁵. La consecuencia de preservar el lado discursivo de la experiencia del objeto es la permanencia de la imaginación como radical enigma. Un enigma que solo puede ser localizado como resultante de dos exigencias: de un lado, que el pensamiento, que es la potencia de determinar y decir, tiene que ser aplicado a lo que aparece; del otro, que lo diverso que aparece en el espacio y el tiempo tiene que ser unificado por un concepto. Ambos extremos apelan a una misma función de síntesis entre aparecer y decir que, sin embargo, no se deja comprender, que permanece inevitablemente “oscura, oculta, ciega”⁵⁹⁶.

Si el mecanismo de la imaginación es ciego, entonces la síntesis entre entendimiento y sensibilidad es *conciencia*, pero todavía no *conciencia de sí*⁵⁹⁷. Esto constituye el límite fundamental de la etapa trascendental de la ontología de la finitud. La reflexión trascendental muestra cómo se produce la unidad entre sentido y presencia *en* el objeto. Pero, por eso mismo, “el “Yo” del yo pienso es solamente la forma de un mundo”⁵⁹⁸; es solo “conciencia en general”⁵⁹⁹. Y, por ello, constituye solamente la indispensable primera etapa de la filosofía de la finitud que Ricoeur propone. La figura del “yo pienso” tiene que ser completada por las otras dimensiones del “yo”: primero, “yo quiero”; después, “yo siento”. De esta forma, la “osamenta abstracta”⁶⁰⁰ del mundo, la formal estructura de la *objetividad de la cosa*, se irá rellenando de todas esas otras dimensiones práctica y afectiva, de los valores, repulsiones, obstáculos, instrumentos, y especialmente por el encuentro con los otros con los que nos comunicamos y luchamos, incorporando todos esos otros aspectos gracias a los cuales la realidad humana deja de ser formal para hacerse efectivamente una “totalidad de la realidad humana”⁶⁰¹.

Así pues, la filosofía de la finitud tiene que comenzar con una reflexión trascendental porque solo ella logra elevar a concepto el pathos miserable del hombre. Sin ese comienzo se arriesga a perderse en “una ontología fantástica del ser y de la nada”⁶⁰², en evidente alusión a Sartre, que flota en el vacío porque no se encuentra enraizada en una auténtica experiencia de la finitud. Pero, por otro lado, la meditación sobre la finitud del hombre no se agota en esta reflexión trascendental, que permanece en un plano aún abstracto, donde el yo expresa solamente la forma del mundo. Una

⁵⁹³ *Ibíd.*

⁵⁹⁴ *Ibíd.*, p. 84.

⁵⁹⁵ *Ibíd.*

⁵⁹⁶ FC, p. 85.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*

⁵⁹⁸ *Ibíd.*

⁵⁹⁹ *Ibíd.*

⁶⁰⁰ *Ibíd.*, p. 88.

⁶⁰¹ *Ibíd.*, p. 87.

⁶⁰² *Ibíd.*, p. 42.; p. 86.

ontología de la finitud ha de extenderse más allá de los límites de una consideración de la finitud teórica; no puede consistir solamente, por así decir, en una lectura de la primera *Crítica*. El plano teórico constituye solo una región donde explorar, en un primer grado de aproximación, la cuestión más ancha de la desproporción y la intermediación, que constituyen la característica ontológica del hombre y que rebasan ese plano teórico. Y por eso la finitud abstracta propia de la dimensión teórica del hombre tiene que comenzar a ser engrosada con la exploración de una segunda región: la de la finitud práctica. La ontología de la finitud tiene que incorporar también la lectura de la segunda *Crítica*.

2.3. La desproporción práctica: el respeto, entre el carácter y la idea de felicidad

La exploración de la dialéctica entre lo finito y lo infinito en la esfera práctica es facilitada por la aproximación trascendental, que le sirve de guía. Las figuras de la perspectiva finita, del verbo infinito y de la imaginación mediadora sirven de “analogon”⁶⁰³ de las figuras que respectivamente organizan la dialéctica entre lo finito y lo infinito en la esfera práctica –y también, después, en la afectiva. Constituyen el esqueleto que estas nuevas figuras irán recubriendo de carne, la estructura formal que irá rellenando de contenido la compleja diversidad de la realidad humana.

En primer lugar, la formal noción trascendental de perspectiva finita es engrosada por la finitud práctica del *carácter*. Sin embargo, el carácter viene a integrar una serie de aspectos diversos de la finitud práctica que hay que desarrollar previamente. Para ello, Ricœur se sirve de algunos conceptos fundamentales que fueron ya tematizados en *Lo voluntario y lo involuntario*.

Lo que hace de la noción de perspectiva una abstracción es la supresión de toda dimensión afectiva. El punto de vista es una “perspectiva «desinteresada»”, una “perspectiva afectivamente *neutralizada*”⁶⁰⁴. Por eso, el primer aspecto de la figura de la finitud práctica brota de la restitución del contenido afectivo eliminado de la noción de perspectiva. Para ello la reflexión tiene que regresar desde las cosas hacia el sujeto. Lo primero es que las cosas me resultan interesantes, manifiestan aspectos afectivos: son agradables, atractivas, repugnantes. Ahora bien, el interés que las cosas despiertan en mí remite a las disposiciones prácticas de mi voluntad: a mi motivación. Yo soy una voluntad que se proyecta, y la anticipación del proyecto opera una evaluación más o menos espontánea que recubre afectivamente el mundo, que revela el aspecto agradable u odioso de los diversos objetos que pueblan el mundo.

Es cierto que yo me encuentro siempre orientado hacia el *pragma*, hacia la obra proyectada. Pero reflexivamente puedo recuperar el momento de la motivación implicado en el proyecto. Y es que, como sabemos, el proyecto no brota radicalmente de mí; el proyecto brota dejándose inclinar al mismo tiempo por los motivos. La libertad humana tiene la forma de un proyecto motivado: me proyecto hacia eso que quiero

⁶⁰³ *Ibíd.*, p. 93.

⁶⁰⁴ *Ibíd.*, p. 91.

hacer apoyándome en su aspecto amable o detestable. En este sentido, la motivación es el análogo de la receptividad perceptiva: también es receptividad, pero práctica: es la “receptividad del deseo”⁶⁰⁵. La forma de esta receptividad es la “inclinación”⁶⁰⁶: expresa el momento pasivo del querer, el momento en que, al acoger, el querer se determina a sí mismo. Por eso, el deseo es un “inclinarse sin necesitar”⁶⁰⁷. Porque todo proyecto es motivado, todo acto de querer se encuentra *inclinado* por ese particular elemento pasivo y receptivo del deseo.

En esto consiste la específica finitud del deseo: en este mismo juego entre apertura y cierre que define la perspectiva. De entrada, el deseo es vivido al mismo tiempo como una “falta experimentada de...” y un “impulso orientado hacia...”⁶⁰⁸ el mundo. Al desear, me abro al mundo sintiéndome atraído o rechazado por los diversos ecos afectivos que descubro en las cosas. Semejante a la percepción, el deseo es el primitivo gesto de apertura práctica al mundo: el mundo es ese espacio de atracción y rechazo que estimula mi querer. Y de la misma forma, en esta apertura práctica a un mundo cargado afectivamente aparece implicado mi cuerpo: ya no como cuerpo percibiente, pero sí como cuerpo “cuerpo proyectante”⁶⁰⁹: es mi cuerpo deseante la instancia mediadora que me impulsa hacia adelante, proyectándome hacia el mundo.

En este movimiento de anticipación, la finitud del deseo consiste en la “confusión, la opacidad que cubre de tinieblas lo que podríamos llamar la claridad del deseo”⁶¹⁰. La claridad del deseo consiste en su intencionalidad: el deseo es la representación imaginaria de algo ausente que es sentido como falta; es la intencionalidad afectiva que atraviesa mi cuerpo y lo sobrepasa en dirección al mundo; es la imagen del goce en la cosa deseada, y también de las dificultades que habrán de ser superadas para obtenerlo. Su confusión es su finitud: la insuperable opacidad que no consigue traducirse en la imagen de lo querido; el reverso de la intencionalidad del deseo. Esto es la “manera de “sentirme”, de “encontrarme” bien o mal”⁶¹¹ que no desea nada, que no apunta en dirección al mundo, porque solo expresa mi forma de estar. El momento opaco del deseo es la cinestesia: lo que da profundidad y espesor al cuerpo percibiente es este sentimiento opaco de mí mismo. Es ese afecto que no me orienta hacia el mundo, sino que, regresando sobre mí, revela mi propia corporeidad y cierra mi apertura intencional. Es ese momento de “cierre afectivo”⁶¹² en que el cuerpo deja de ser mediador y se revela a sí mismo sintiéndose.

En este repliegue afectivo, en este sentirme, se produce el originario apego a sí mismo: la tendencia a quererme bien. No es todavía egoísmo, que es la preferencia de mí mismo frente a otro, sino una elemental adherencia a sí mismo que se descubre implícitamente en todo deseo de algo. El amor propio es la dimensión práctica del polo-

⁶⁰⁵ Ibid., p. 93.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ Ibid.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 94.

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Ibid., p. 95.

⁶¹² Ibid., p. 96.

sujeto: el grado cero de la mirada se rellena con esa otra centralidad que representa mi inmediato apego a mí mismo, grado cero de toda preferencia. Esta “diferencia amorosa de sí”⁶¹³ constituye mi finitud afectiva.

A esta primera finitud *afectiva* se le suma una finitud *práctica* al examinar mis *poderes* durante el proceso obrar. En este proceso, el cuerpo que yo muevo es descubierto como el órgano de mi acción, y eso se hace visible en la diferente gracia o torpeza, así como en el esfuerzo que requiere desplegar su movimiento. La mediación práctica del cuerpo entre mi querer y su realización en el mundo define esta segunda finitud práctica. En efecto, el poder del cuerpo se convierte en hábito. Y la serie de hábitos contraídos conforme a los cuales el cuerpo opera supone un retorno de la libertad a la naturaleza: la serie de automatismos adquiridos, de esquemas básicos de comportamiento, se mezclan con la espontaneidad de la vida, naturalizando mi voluntad. La potencia primordial del cuerpo se estrecha en la inercia de los automatismos. Esta inercia o “forma de perseverancia”⁶¹⁴ constituye la finitud práctica: el poder disponible del cuerpo se estrecha en la serie de formas contraídas de mis hábitos.

Esta serie de aspectos de la finitud (perspectiva, diferencia amorosa de sí, perseverancia) se sintetizan en el carácter: la totalidad finita de mi existencia. El carácter define “la apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto”⁶¹⁵. No es, en este sentido, el conjunto de rasgos que, desde un punto de vista externo, configuran un retrato, sino esa “unidad de estilo”⁶¹⁶ que manifiestan nuestros actos. El carácter es la totalidad que se revela a través de mis “expresiones” típicas, que constituyen su índice: mi *manera de...* amar, odiar, sentir, pensar... en los que se expresa la totalidad que yo soy. Eso que ahí se revela es mi *manera finita* de ser libre, que ahora recibe un nuevo sentido cuando se piensa como la “orientación perspectivista de nuestro campo de motivación”⁶¹⁷.

En mí se sintetizan “mi humanidad” y “mi carácter”. De un lado, yo puedo acceder a todos los valores de todos los hombres de todas las culturas. Mi humanidad es esta “accesibilidad de principio a lo humano fuera de mí”, que convierte a cualquier otro hombre en “mi semejante”⁶¹⁸. Mi campo de motivación se encuentra abierto a lo humano en su conjunto. Pero, de otro lado, mi carácter es “esta humanidad, vista desde algún sitio”⁶¹⁹, eso que me hace ser una “totalidad parcial”⁶²⁰. Porque todos los valores están ahí disponibles para todos los hombres, pero cada uno accede a ellos desde un ángulo distinto, y por eso cada uno es hombre a su manera. De esta forma, estando todos orientados hacia la felicidad, el carácter de cada cual constituye la manera

⁶¹³ Ibid., p. 97.

⁶¹⁴ Ibid., p. 99.

⁶¹⁵ Ibid., p. 102.

⁶¹⁶ Ibid., p. 101.

⁶¹⁷ Ibid., p. 102.

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ Ibid., p. 103.

⁶²⁰ Ibid.

inimitable como yo accedo a ella. El carácter constituye el “origen cero”⁶²¹ de mi campo de motivación desde el cual ejerzo mi libertad. La apertura hacia la humanidad se estrecha en la existencia concreta de mi carácter: frente a la libre posibilidad ilimitada de la primera, la segunda es una “parcialidad constituida”⁶²².

En este sentido, mi carácter es en cierto sentido un “destino”. De un lado, es inmutable: puedo cambiar de lugar, pero no de carácter; cambiar de carácter significaría hacerme enteramente otro individuo. Del otro, mi carácter es algo heredado: al nacer, yo recibo mi existencia de otros, y eso me convierte en heredero de mi propia vida. Sin duda, no se trata de llevar este elemento destinal hacia el vértigo de mi objetivación. Pero sí de mostrar cómo esta dimensión de destino y de herencia del carácter constituye “la estrechez dada, fáctica, de mi libre apertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre”⁶²³.

Pero si el carácter es el equivalente práctico de la perspectiva, la felicidad es el equivalente práctico de la palabra. La misma desproporción entre perspectiva finita y verbo infinito reaparece en la esfera práctica entre el carácter y la felicidad. Al añadir esta segunda dimensión de la desproporción, lo que Ricœur busca expresar ahora es “el carácter *global* de la desproporción”⁶²⁴.

La palabra es la forma particular de transgresión del punto de vista; la felicidad, la “intencionalidad total de todos los aspectos de transgresión”⁶²⁵. Esto es lo que expresa justamente la definición aristotélica de Bien⁶²⁶: ese punto de fuga hacia el que tienden todos nuestros actos, que orienta integralmente la acción del hombre rebasando cada una de las ocasiones en las que se busca un placer particular.

La dificultad que presenta el concepto de felicidad nace de la confusión entre dos sentidos: la felicidad en sentido impropio, entendida como “suma de placer”, y la felicidad en sentido propio, entendida como “totalidad de sentido y de contento”⁶²⁷. La tarea, por eso, consiste en extraer rigurosamente este segundo sentido de felicidad como indivisión y totalidad de la acción del hombre.

Para ello, en primer lugar, hay que reducir la interpretación ingenua de la felicidad que brota de la consideración aislada de algunos actos. Tomada de este modo, la felicidad sería interpretada a partir del reposo provisional que surge tras la satisfacción del deseo o la supresión del malestar. Al extender infinitamente esta situación de reposo, la imaginación estaría produciendo tan solo una felicidad indefinidamente finita, estaría extendiendo en el tiempo el estado de agrado. Pero la felicidad no es un término finito de la acción, sino el “conjunto de las intenciones humanas”⁶²⁸. Si el mundo era descrito como el horizonte de la cosa, la felicidad puede

⁶²¹ *Ibíd.*

⁶²² *Ibíd.*

⁶²³ *Ibíd.*, p. 106.

⁶²⁴ *Ibíd.*, p. 107.

⁶²⁵ *Ibíd.*

⁶²⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a 1-4.

⁶²⁷ *FC*, p. 107.

⁶²⁸ *Ibíd.*, p. 108.

ser descrita como “el horizonte en todos los aspectos”⁶²⁹. El mundo es solo el horizonte en relación a la cosa, es un infinito respecto del género de la cosa. Pero considerar la cosa supone abstraer las otras dimensiones de la realidad integral. La felicidad es el horizonte total de la existencia humana, fuera del cual nada queda. Por ello la felicidad no puede consistir en el sentimiento prolongado imaginariamente de haber logrado un propósito.

Al leer a Aristóteles, Ricœur descubre ambos sentidos, pero mezclados: la felicidad es al mismo tiempo una suma de estados agradables y la totalidad de cumplimiento; es al mismo tiempo vivir-bien y bien supremo. Es en Kant, en la forma como excluye la felicidad de la investigación sobre el principio de la moralidad, donde Ricœur encuentra liberado ese sentido propio de felicidad. Porque lo que Kant pone entre paréntesis es precisamente esa dimensión de la felicidad como “la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción acompaña toda su existencia”⁶³⁰. Al apartar esta felicidad, entendida como “agrado duradero de la vida”, lo que consigue es restituir el sentido auténtico de felicidad como totalidad de cumplimiento. Y este sentido aparece cuando la reflexión no atiende a la facultad de desear, sino, en términos aristotélicos, al *érgon* humano, entendido como el “proyecto existencial del hombre considerado como un indivisible”⁶³¹. Al adoptar este punto de vista, la felicidad se descubre, ahora sí, como “una terminación de destino y no una terminación de deseos singulares”⁶³². Una felicidad que es un “todo”, y no una “suma” de estados placenteros, y que constituye el horizonte completo desde el cual se desgajan las intenciones parciales en busca de algún placer particular.

Esta felicidad como todo es justamente lo que Kant describe como supremo bien. Lo importante es, piensa Ricœur, que este supremo bien aparece no como una realidad fáctica, sino como *verlangen*: búsqueda, exigencia de totalidad. La unificación de los actos del hombre brota de la exigencia de la razón que está en mí de un proyecto de totalización. Lo que la razón exige es lo que justamente mis actos persiguen. La idea de totalidad se convierte entonces en una “perspectiva”: un estar orientados por la aspiración a “continuar nuestra existencia en conformidad con la suprema determinación de la razón”⁶³³. En este sentido, Kant recupera la cuestión de la felicidad al filtrar la totalidad de contento, que era la noción de felicidad en el primer sentido excluido, por la exigencia de totalidad de sentido de la razón. La felicidad es reinterpretada entonces como felicidad merecida por el hombre virtuoso. Ahora bien, para Ricœur lo importante no es que la virtud *merezca* ser coronada con la felicidad, sino “que la razón *exija* la adición de la felicidad a la virtud para que el bien sea completo y perfecto”⁶³⁴. Porque esta exigencia manifiesta la desproporción que yo soy: al mismo tiempo que finito, al mismo tiempo que carácter, también “portador” del

⁶²⁹ Ibíd.

⁶³⁰ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 39; cit. en FC, p. 108-9

⁶³¹ FC, p. 109.

⁶³² Ibíd.

⁶³³ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 138; citado en FC, p. 109.

⁶³⁴ FC, p. 110.

“destino de la razón”. Y esto da a mi deseo una nueva profundidad infinita: el deseo no es solo “deseo de placer”, ya que la persecución de todo placer concreto se encuentra desbordada por un totalizador “deseo de felicidad”⁶³⁵.

Así resulta perfilada la desproporción entre carácter y felicidad. Mientras que el carácter constituye el “origen cero de mi consideración”, la estrechez de mi originaria apertura a la humanidad en su conjunto, la felicidad representa el “término infinito”⁶³⁶ de esta apertura. Ambos constituyen los ingredientes del carácter orientado de mi campo total de motivación. Pero la felicidad no se da en ninguna experiencia, sino que solo aparece en el sentimiento de inmensidad, signo de la seguridad de encontrarme en la buena dirección. La felicidad es solo “conciencia de dirección”⁶³⁷. Ningún acto concreto proporciona la felicidad, pero ciertas experiencias privilegiadas, ciertos instantes preciosos, tienen el poder de representar los signos que me permiten saberme en la buena dirección hacia la felicidad. El sentimiento de felicidad es así la conciencia cierta de encontrarme dirigido hacia esa totalidad que la razón interior a mí me exige.

Los extremos de la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad reclaman una nueva síntesis, una nueva figura intermediaria, análoga a la imaginación en la esfera práctica: la persona. La persona es el *Sí* que rellena el abstracto *Yo* del *yo pienso* kantiano, eso que convierte en conciencia de sí la conciencia en general. Sin embargo, la persona es todavía algo más proyectado que vivido. Consiste en la proyección de un ideal de persona, en la representación ideal del *Sí*: porque no hay “experiencia de la persona en sí y para sí”⁶³⁸. La persona, por eso, sigue teniendo un carácter todavía formal: junto al formalismo trascendental, se añade ahora un segundo formalismo práctico. Por ese carácter formal, la noción de persona tendrá que ser completada por una tercera reflexión.

Para elaborar esta síntesis práctica, Ricœur sostiene que hay que obrar de manera análoga a como fue elaborada la síntesis teórica: igual que la imaginación fue extraída reflexivamente desde la objetividad de la cosa, la persona habrá de ser extraída reflexivamente desde la “personalidad de la persona”⁶³⁹. La persona es, inicialmente, un proyecto que yo me represento: el de la *humanidad*. Humanidad no significa el conjunto de todos los seres humanos, sino la “cualidad humana” del hombre, “la personalidad de la persona”, la “constitución ontológica de los “entes” humanos”⁶⁴⁰.

Sobre esta idea de hombre han operado tanto las nociones de carácter, definido como el estrecho acceso a la humanidad en su conjunto, como la de felicidad, definida como una destinación del hombre hacia la totalidad del sentido. Ahora bien, ¿qué era, en ambos casos, lo que se tomaba por hombre? ¿En qué consiste la constitución humana del hombre? De la misma forma que la objetividad era formalmente definida por fijar las condiciones de aparición del objeto en la síntesis entre presencia y palabra, la

⁶³⁵ *Ibíd.*

⁶³⁶ *Ibíd.*, p. 111.

⁶³⁷ *Ibíd.*

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 112.

⁶³⁹ *Ibíd.*, p. 113.

⁶⁴⁰ *Ibíd.*

persona resulta definida como una síntesis de otro género: entre “un fin de mi acción que fuera al mismo tiempo una existencia”⁶⁴¹. De un lado, *fin en sí*, es decir, término al que resultan subordinados todos los medios; del otro, *existencia*, presencia con la cual mantengo un trato. El resultado de la síntesis de ambos extremos es el Sí como persona: al poner la persona como fin existente, la conciencia deviene conciencia de sí.

Es así, como síntesis entre fin y existencia, de un modo simétrico a como había elaborado la síntesis de la cosa, como Kant elabora la figura de persona como fin en sí en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁶⁴². Pero este *sí* que aparece al reconocer a la persona como fin es todavía una conciencia intencional, aunque ahora la intención de la persona tenga un carácter práctico. La persona no es algo vivido plenamente, sino algo que tiene que llegar a ser; es un *ideal* de persona que define la *manera de tratar* a la humanidad existente en los hombres. Ese es justamente el mandato de la segunda formulación del imperativo: una instrucción sobre la forma correcta de usar la humanidad tanto en mi persona como en la de cualquier otro –solo como fin y nunca como medio.

Sin embargo, en Kant mismo podemos encontrar la remisión de este ideal de persona, síntesis de fin y presencia, a una vivencia específica en la que la síntesis de la persona se constituye efectivamente: el sentimiento moral de respeto.

De nuevo, Ricœur no puede sino llamar la atención sobre el paralelismo sorprendente entre la figura práctica del respeto y la figura teórica de la imaginación trascendental. De la misma forma que la imaginación es el paradójico intermediario entre el entendimiento y la sensibilidad que opera la síntesis en el objeto, el respeto es el paradójico intermediario entre la facultad de desear y la potencia de obligación de la razón práctica que opera la síntesis en la persona: cuando siento respeto por la ley, lo que ocurre es que la razón se une a mi facultad de desear determinándola. Del respeto también podría decirse que es un “arte oculto en las profundidades del alma humana”. Porque igualmente, siendo claro en su objeto –la humanidad de la persona–, es también esa cosa oscura a la que Kant llama *motor a priori*⁶⁴³, que solo puede ser descrita aproximando términos opuestos, pero no mostrando su unidad. Pensar que la razón pura es práctica, esto es, que la ley moral constituye en sí misma un motor capaz de determinar por sí sola la libertad, supone pensar, de un lado, que opera al margen de la facultad de desear, pero, del otro, que es capaz de influir sobre esta facultad de desear. Si la razón fuera solo un principio, podría *juzgar* y condenar; sería solamente crítica; pero para ser práctica tiene que ser capaz de *determinar*: por eso el principio tiene que ser también motor. Y esto es lo oscuro: cómo la razón puede descender hasta la máxima de la acción y tocar el corazón de la libre elección: cómo “el deber conmueve el querer”⁶⁴⁴; “por qué la ley moral obliga”⁶⁴⁵.

⁶⁴¹ Ibid., p. 114-5.

⁶⁴² Cfr. Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, pp. 63ss.

⁶⁴³ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 95ss.

⁶⁴⁴ FC, p. 118.

⁶⁴⁵ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 90.

El respeto es enigma porque la operación de síntesis práctica entre razón y finitud es oscura: de un lado, la razón influye sobre la facultad de desear, y para ello cuenta con la mediación de un sentimiento a priori que convierte a la razón en motor; del otro, la sensibilidad se hace accesible a la razón, y de eso se hace experiencia en la obligación. Desde uno y otro lado lo que resulta descrito es el mismo acontecimiento del deseo derribado por la fuerza de la ley, que constituye el secreto momento del encuentro entre la facultad de desear y la razón. El testimonio de esta influencia de la razón sobre la sensibilidad, que es al mismo tiempo humillación y elevación de la sensibilidad por la razón, es ese específico sentimiento de “aprobación de sí mismo”⁶⁴⁶ que certifica la entrada de la ley en el corazón del hombre.

Sin embargo, el carácter paradójico de esta síntesis es insuperable: en el respeto yo soy al mismo tiempo sujeto que obedece y soberano que manda. Por ello, cuando Kant trata de representar esta situación se ve forzado a escindir a la persona mediante la imagen de su doble pertenencia a un mundo sensible y a otro inteligible⁶⁴⁷. Así pues, el resultado en Kant del análisis de la persona es su división: yo soy al mismo tiempo heterónomo y autónomo, sometido a las leyes del mundo sensible y a la ley moral que se encuentra fundada enteramente en la razón. Y en esta íntima discordancia entre ambas personas aparece la “falla existencial”⁶⁴⁸ que define esta nueva dimensión práctica de la fragilidad del hombre.

La división de la persona, con la que Kant concluye su análisis, no puede representar la última palabra. De hecho, esta elaboración resulta sospechosa para la ontología de la finitud que Ricœur persigue: ha sido desarrollada con los recursos de la moral kantiana, cuyo contexto es una antropología pesimista que presupone el estado caído de la sensibilidad. El horizonte que domina toda la investigación está condicionado por la teoría del mal radical, que supone una antropología enraizada en una visión ética del mundo donde la dualidad entre bien y mal se encuentra ya previamente constituida y donde, además, el hombre ha elegido el mal. Por eso la persona se encuentra inevitablemente dividida entre lo sensible y lo inteligible; por eso la experiencia de la ley es coercitiva: la ley es eso que obliga. Pero este contexto ético violenta la ontología de la finitud y de la labilidad, que es pre-ética, que explora la originaria constitución íntima del ser del hombre antes de toda elección entre el bien y el mal.

No obstante, añade Ricœur, no hay otro acceso a la constitución originaria del hombre que este estado de caída, que esta visión ética donde la persona se encuentra dividida. Y por eso la tarea de la ontología de la labilidad es regresar desde ese dualismo ético a la estructura de la labilidad que lo hace posible: reconquistar la dimensión práctica “originaria” a partir de su aspecto ético y dualista “derivado”⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, p. 104; FC, p. 118.

⁶⁴⁷ Cfr. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 91ss.

⁶⁴⁸ FC, p. 119.

⁶⁴⁹ *Ibíd.*, p. 121.

Kant mismo indica cómo realizar este trayecto que, sin embargo, deberá ser completado más allá de Kant.

Kant proporciona una primera pista en la “«analogía» decisiva”⁶⁵⁰, detectada por Ricœur, entre el respeto y la admiración. La forma como la ley accede a la sensibilidad, como derriba y eleva la facultad de desear por encima de la simple naturaleza, también despierta una admiración semejante a la que provoca la experiencia estética de lo sublime. A la admiración se entrega Kant cuando exclama: “¡*Deber!* Nombre sublime y grande...”⁶⁵¹ Ahora bien, lo que en realidad esta analogía revela es el enraizamiento del respeto en “algo así como una disposición del deseo para la racionalidad”⁶⁵². En el contexto ético de la reflexión, la descripción de la influencia de la ley sobre la sensibilidad tiene un carácter negativo: la ley es vivida subjetivamente como obligación. Pero liberada de este contexto ético por la admiración del carácter sublime del deber, la obligación se revela solo como un “envoltorio psicológico”⁶⁵³ de la originaria “aspiración” positiva de la sensibilidad hacia la ley, que constituye su “raíz antropológica”⁶⁵⁴. Una aspiración que aproxima en este punto el análisis kantiano a la meditación cartesiana sobre la generosidad y a la platónica sobre el Eros. En los tres casos encontramos un mismo esfuerzo por pensar esa íntima disposición de la sensibilidad para acoger a la razón y elevarse así por encima de la naturaleza; en el caso de Kant, eso ocurre con la localización, por debajo del respeto, de la originaria instancia del *Gemüt* (*ánimo*, pero también traducido por Ricœur como *corazón*). El hallazgo de esta nueva figura proporciona el punto de partida de una “antropología más radical”⁶⁵⁵ capaz de superar el dualismo ético.

Ricœur localiza el momento del regreso desde el respeto al *Gemüt* en la *Metodología de la razón práctica*⁶⁵⁶. Allí Kant inicia una última meditación sobre la cuestión del *acceso* de las leyes de la razón al ánimo con la intención de comprender la forma como pueden llegar a influir sobre las máximas. Porque si nuestros actos tienen que tener *valor moral*, y no ser solamente *legales*, entonces es necesario que la razón posea un poder inmediato sobre el deseo como para inclinar el ánimo a preferir la ley. Para que la intención sea moral, y no un hipócrita obrar conforme a la ley pero no por la ley, es necesario suponer que la naturaleza humana está *constituida* de tal forma que la sola representación de la ley moral baste para mover el ánimo; es necesario suponer, en fin, que la ley moral es capaz de tocar directamente el corazón del hombre. Pero si esto es así, entonces se hace patente que el ánimo tiene que consistir en “receptividad de un puro interés moral”⁶⁵⁷. El *Gemüt* se revela entonces en Kant como la raíz última del ser del hombre, caracterizada por el poder de acoger la influencia de un motor puramente

⁶⁵⁰ Ibíd.

⁶⁵¹ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 110; cit. en FC, p. 121.

⁶⁵² FC, p. 121.

⁶⁵³ Ibíd.

⁶⁵⁴ Ibíd.

⁶⁵⁵ Ibíd.

⁶⁵⁶ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, pp. 183ss.

⁶⁵⁷ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 184; citado en FC, p. 122.

moral. Es la instancia originaria donde se disuelve el conflicto entre inclinación y respeto porque revela la disposición de la sensibilidad a dejarse afectar por la razón.

Pero Kant no acaba de elaborar una teoría del *Gemüt*. Al contrario, el límite de su reflexión se encuentra en esa silenciosa admiración y respeto que llenan el ánimo cuando constata la existencia de la ley moral en su interior (y del cielo estrellado por encima de él) con la que concluye la *Crítica de la razón práctica*⁶⁵⁸. El ánimo, que es ahí descrito como la propia conciencia de mi existencia, es la raíz del respeto; en él se muestra “la relación positiva del deseo con la ley moral”⁶⁵⁹. En el *Gemüt* se muestra cómo el respeto encuentra su origen en un cierto *Bestimmung*, que es interpretado como la “raíz del respeto”, y cuya definición (*aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz*) traduce Ricœur intencionadamente como “una destinación intencional de mi existencia por la ley”⁶⁶⁰. Más allá de la experiencia negativa de la sensibilidad vencida por la razón, más allá de la experiencia del deber como obligación, el asiento último de la dualidad del respeto se encuentra en esta *destinación* del hombre que eleva infinitamente su valor al impulsarle por encima de su propia animalidad.

El *Gemüt* es entonces, ya en Kant, el originario “cimiento «práctico» del dualismo «ético»”⁶⁶¹. Pero, dado que Kant no *acaba* esa teoría del *Gemüt*, esta debe ser llevada *más allá de Kant*, fuera del *contexto ético* de la segunda *Crítica*. Su investigación debe más bien tomar como guía la dualidad trascendental entre perspectiva y verbo, que no implica ninguna oposición ni resistencia de la sensibilidad a la razón, sino solo la originaria relación entre la presencia de la cosa y su inteligibilidad. Y de la misma forma que la imaginación trascendental se reveló como la síntesis oculta en la que se constituye “la forma de la cosa”, así el respeto se manifiesta ahora como esa “síntesis frágil” en la que se constituye “la forma de la persona”⁶⁶². Pero resulta que lo que en el respeto se escinde, se encuentra unido en el ánimo. Dejando al margen toda la problemática sobre el mal radical, el *Gemüt*, asiento del respeto, se manifiesta como la instancia donde es operada la secreta unión de sensibilidad y razón, entre el deseo y la ley moral que hace posible la existencia de una intención moral, anterior a esa otra dualidad *ética* que nace de la elección entre una y otra, entre la inclinación y la ley, y en la cual la presencia de la ley es vivida negativamente como obligación.

La tarea es entonces “desvelar la textura del *Gemüt*”⁶⁶³ en cuanto tal, prolongando la reflexión sobre esta constitución del momento *práctico* del respeto en dirección a la constitución de su momento *afectivo*.

⁶⁵⁸ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, pp. 197ss.

⁶⁵⁹ FC, p. 122.

⁶⁶⁰ Ibíd. La traducción expresa la huella de la intencionada apropiación que hace Ricœur del concepto kantiano; en castellano, Morente traduce, de forma más neutral: “la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley” (p. 197).

⁶⁶¹ FC, p. 122.

⁶⁶² Ibíd., p. 123.

⁶⁶³ Ibíd.

2.4. El nudo afectivo de la desproporción humana: el inquieto corazón

La reflexión formal realizada hasta ahora ha conseguido mostrar dos dimensiones de la desproporción que define la condición finita del ser del hombre. Sobre la objetividad de la cosa, la desproporción ha adquirido la forma de *imaginación trascendental*; sobre la humanidad de la persona, la desproporción ha adquirido la forma del *respeto*. En ambas instancias se han ido configurando igualmente dos dimensiones de la conciencia: en la primera, como *conciencia en general*; en la segunda, como *conciencia de sí*. Pero el estilo de reflexión que ha conducido la investigación hasta este punto tiene un carácter todavía solamente *formal*, y en este sentido todavía no ha sido recuperada integralmente la experiencia patética de la miseria humana anticipada por Platón y Pascal. Hay una dimensión de esa sustancia pre-filosófica que aún debe ser recobrada por la filosofía: la dimensión del sentimiento. El *corazón*, el *Gemüt*, se constituye así en la “tercera instancia” que ha de explorar la ontología de la finitud⁶⁶⁴. Este paso completará la investigación: la filosofía podrá recuperar íntegramente la experiencia pre-filosófica de la miseria humana a través de la elaboración de un último momento de su desproporción, transformando eso que era *formal* en *concreto*, y añadiendo así el momento donde la conciencia llega a ser “para sí”⁶⁶⁵. Junto al momento de fragilidad teórica de la imaginación, junto al momento de fragilidad práctica del respeto, el *corazón* se constituye en “el momento frágil por excelencia”⁶⁶⁶ donde se enraízan todas las figuras de la desproporción humana.

El hilo conductor de esta “filosofía del sentimiento”⁶⁶⁷ con la que culmina la ontología de la finitud, y que ha encontrado su punto de partida en la noción kantiana de *Gemüt*, es la meditación sobre la idea platónica de *thymós*, a través de la cual podrá Ricœur examinar la “función mediana por excelencia en el alma humana”, la “transición viviente del *bíos* al *lógos*”⁶⁶⁸, “entre el vivir y el pensar”⁶⁶⁹. Porque el *thymós*, tal y como es elaborado por Platón en el *Banquete* y la *República*, es ese término medio afectivo entre los extremos de la *epithymía* y del *éros*. Une y separa la afectividad vital y la afectividad espiritual. Es la energía que al mismo tiempo impulsa al deseo convirtiéndolo en irritación y cólera como a la razón en la forma del coraje. Es ahí donde la dualidad entre lo sensible y lo inteligible, la tensión entre lo finito y lo infinito, que Ricœur ha ido encontrado sistemáticamente en cada una de las dimensiones del ser humano, ha de alcanzar a ser articulada. En este sentido, por así decir, la lectura de Platón completa esa *teoría del corazón* que iniciada en Kant cuya tarea es descubrir la radical fragilidad de la condición humana.

El problema es que Platón, en sus *Diálogos*, proporciona solo unas breves anotaciones sobre la cuestión del *thymós*. Y por eso la investigación tiene que llenar de

⁶⁶⁴ Ibid., p. 125.

⁶⁶⁵ Ibid.

⁶⁶⁶ Ibid.

⁶⁶⁷ Ibid., p. 124.

⁶⁶⁸ Ibid., p. 125.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 154.

contenido estas escuetas indicaciones platónicas sobre la región media de la vida afectiva. ¿Pero cómo comenzar a investigar algo tan confuso como el corazón humano?

Ricœur encuentra un punto de partida en la reciprocidad existente entre conocimiento y sentimiento: ambos se explican mutuamente, ambos están mutuamente implicados. Esto es manifiesto al considerar la *aporética intencionalidad*⁶⁷⁰ del sentimiento. Es imposible sentir amor sin sentirlo por algo o alguien; es imposible sentir odio que no sea hacia algo. Sentir amor, odio, es al mismo tiempo un acto “intencional” y una “afección”⁶⁷¹: se siente que “algo” es amable u odioso, y por eso mismo el sentimiento designa cualidades que son sentidas “sobre”⁶⁷² la cosa, las personas o el mundo; pero, al mismo tiempo, el sentimiento manifiesta la manera como yo me encuentro afectado. En el sentimiento se cruzan así una “intención trascendente” que apunta hacia el mundo y la “revelación de una intimidad”⁶⁷³. Esta es “la paradoja del sentimiento”⁶⁷⁴: solo porque los sentimientos apuntan en dirección hacia cualidades sentidas sobre el mundo, sucede que al mismo tiempo manifiestan la forma como el yo se encuentra afectado. La misma vivencia que *designa* el aspecto de una cosa *revela* la intimidad del yo.

La paradoja reside, precisamente, en que, siendo intencional, el correlato intencional del sentimiento no es un *objeto*. En primer lugar, los sentimientos carecen de la “subsistencia propia de los objetos”⁶⁷⁵. Es el *objeto conocido* lo que constituye el polo de objetividad de mi intencionalidad, “lo substantivo de la realidad”⁶⁷⁶. El sentimiento de amor o de odio tienen su propio correlato intencional, pero este no tiene autonomía: las cualidades odiosa o amable que descubre se fundan sobre el objeto que aparece substancialmente en la forma del conocimiento. Y por eso, siendo intencionales, carecen de la exterioridad del objeto. Pero además, en segundo lugar, también carecen del “momento posicional”⁶⁷⁷ del objeto percibido: la creencia natural en su existencia. Sentir amor u odio no implica la creencia en el *ser* de lo amado o lo odiado: el sentimiento no pone en absoluto ningún ente, y por eso precisamente lo que hace es manifestar la forma como yo me encuentro afectado, lo que revela es precisamente mi amor o mi odio.

Pero por eso conocer y sentir son recíprocos. El conocer “exterioriza y pone en el ser su objeto”, y como consecuencia, “instituye un corte fundamental entre el objeto y el sujeto”⁶⁷⁸. Al conocer, opongo el objeto al yo, inauguro la dualidad entre sujeto y objeto. El sentir restaura la unidad entre el objeto y el sujeto: restituye “nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que toda polaridad

⁶⁷⁰ *Ibíd.*, p. 127.

⁶⁷¹ *Ibíd.*

⁶⁷² *Ibíd.*

⁶⁷³ *Ibíd.*

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, p. 129.

⁶⁷⁵ *Ibíd.*, p. 128.

⁶⁷⁶ *Ibíd.*

⁶⁷⁷ *Ibíd.*

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, p. 129.

y que toda dualidad”⁶⁷⁹ con el mundo que el conocimiento escinde. El sentimiento recompone la relación de pertenencia al mundo que la objetivación del mundo quiebra.

Sin embargo, esta restauración es operada solo “indirectamente”⁶⁸⁰. Nuestro lenguaje está forjado de tal forma que expresa sistemáticamente la dualidad entre sujeto y objeto; el lenguaje es un lenguaje de la objetividad que traiciona el intento de decir el sentimiento. El sentimiento manifiesta exclusivamente de forma “*pre- e hiper-objetiva*”⁶⁸¹ la relación de pertenencia al mundo. Y lo hace expresando las “tendencias, tensiones, pulsiones” que dirigen mi conducta. Mi orientación práctica en el mundo es *sentida* en el sentimiento. El sentimiento es la “dirección de la conducta en tanto que *sentida*”⁶⁸². Lo amable y lo odioso son la expresión afectiva de la intencionalidad de la tendencia, de las afinidades o las desafecciones con el mundo, de las facilidades o dificultades que el mundo opone a las mismas.

De esta forma, mientras que la percepción nos opone a los objetos, el sentimiento manifiesta lo que la escolástica llamaba el “lazo de connaturalidad entre mi ser y los seres”⁶⁸³, expresa en forma de afectos los vínculos electivos con los cuales me encuentro prácticamente orientado en el mundo, las tendencias que dirigen mi vida en el mundo, la intención de mi propia vida. Por eso las cualidades afectivas no son objetos frente a un sujeto, sino “la expresión intencional de un lazo indiviso con el mundo”⁶⁸⁴. Y por eso, finalmente, no es tan paradójico que el sentimiento sea al mismo tiempo *intención hacia el mundo y afección del yo*. Al pensar la relación dialéctica entre conocimiento y sentimiento se revela cómo este se constituye en la instancia donde se produce “el enlace indiviso de mi existencia con los seres y con el ser por el deseo y el amor”⁶⁸⁵. Si el conocimiento es el primer movimiento por el que las cosas son opuestas a mí como objetos, el sentimiento es el segundo movimiento que nos permite interiorizar de nuevo las cosas, redescubrir el vínculo que me liga a ellas previamente.

Ahora bien, en segundo lugar, si conocimiento y sentimiento son recíprocos, si ambos se explican mutuamente, entonces la *desproporción* interna al conocimiento constituye la vía de acceso para explorar la raíz de la desproporción humana en su dimensión afectiva, esa desigualdad del hombre consigo mismo que ahora es vivida como “conflicto interior”⁶⁸⁶. La guía trascendental introduce así orden en el confuso territorio de las emociones. El desdoblamiento entre la percepción y el verbo en la esfera del conocer dirige la investigación de su “nudo afectivo”⁶⁸⁷ en el *thymós* platónico. Y lo que se mostrará es que el *thymós*, que constituye “el deseo humano por excelencia”, contiene “el conflicto íntimo a la desiderabilidad humana”⁶⁸⁸; también el

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Ibid.

⁶⁸¹ Ibid.

⁶⁸² Ibid.

⁶⁸³ Ibid., p. 132.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 133.

⁶⁸⁵ Ibid.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 136.

⁶⁸⁷ Ibid.

⁶⁸⁸ Ibid.

thymós es un último *término medio* entre los extremos del deseo sensible (*epithymía*) y del deseo espiritual (*éros*).

Para desarrollar la exploración de esta dimensión del sentimiento, Ricœur considera necesario apartarse del estilo de los *Tratados de las pasiones* comunes desde los estoicos hasta Descartes, que buscan explicar el orden de los afectos mediante un análisis progresivo desde sus formas más simples hasta las formas más complejas. En lugar de ir de lo simple a lo complejo hay que partir de la *duplicidad*, de la extrema polaridad que caracteriza la desproporción entre el *deseo vital* y la *alegría intelectual*. Por ello propone rastrear las dos especies de “terminación de los movimientos afectivos”⁶⁸⁹: el *placer*, terminación perfecta de actos solamente parciales y finitos, y la *felicidad*, terminación de la obra total del hombre, de su destinación, de su proyecto existencial. La polaridad entre *epithymía* y *éros*, que define el conflicto íntimo del *thymós*, se expresa en esta escisión del deseo humano entre ambas terminaciones: de un lado el placer, del otro la felicidad.

La *finitud del placer* se reconoce de la misma forma que la finitud de la perspectiva: cuando es superado por la instancia de infinitud –en este caso, de la felicidad. Ricœur encuentra la guía de su análisis en la forma como Aristóteles, en el Libro X de la *Ética a Nicómaco*, consigue realizar esta crítica del placer como “perfección finita”⁶⁹⁰ sin por ello demonizar el placer. En el placer no hay maldad. El placer es originariamente bueno: es goce inocente. Solo que es goce *finito*, y eso por dos razones. Primero, porque es instantáneo, puntual. El placer es ese momento gozoso que se desgaja desde el horizonte completo de la felicidad. Segundo, porque tiene el sello de la corporeidad: el placer tiene una raíz orgánica, es el goce que celebra la existencia corporal de la vida. En este sentido, el placer es el término perfecto de un deseo sensible.

Pero, aunque el placer es en sí inocente, encierra la posibilidad del mal cuando clausura el horizonte de la felicidad. Cuando, por la persecución del placer puntual se cierra la apertura a la obra total del hombre. Cuando, en otras palabras, la felicidad se sacrifica al placer. “El error de todas las filosofías que han hecho del placer como tal un mal –añade Ricœur– es haber confundido este apego espontáneo y tendencial al vivir con una decadencia real, efectiva y preliminar”⁶⁹¹. Pero la maldad no brota del placer inmediatamente, sino que requiere un acto específico: la preferencia consciente del placer como “género de vida”⁶⁹². Este acto es a lo que Aristóteles llama *vicio*. El placer es inocente “gozo originario”, perfección puntual e instantánea de la vida. Solo cuando su preferencia cierra, clausura el horizonte afectivo completo de la felicidad, entonces deriva en “decadencia voluntaria”⁶⁹³.

⁶⁸⁹ *Ibíd.*, p. 137.

⁶⁹⁰ *Ibíd.*, p. 139.

⁶⁹¹ *Ibíd.*, p. 140.

⁶⁹² *Ibíd.*

⁶⁹³ *Ibíd.*

Desde la crítica de la finitud del placer, la felicidad se revela como su específico “más allá”⁶⁹⁴. La felicidad es, pues, una segunda forma de terminación del deseo en la totalidad de la obra del hombre. Por eso Aristóteles, para elaborar su concepto, necesita operar una “cierta puesta en suspenso del placer”⁶⁹⁵. La noción de felicidad es construida al margen de la referencia al placer que corona y perfecciona la actividad. Su punto de partida es el principio mismo de la actividad y de su dinámica. Por eso la felicidad es “lo deseable por sí mismo”⁶⁹⁶, y no por otra cosa. Su intencionalidad se comprende desde la actividad misma, y no por el agrado que la corona.

Sin embargo, a pesar de la dualidad entre placer y felicidad, la *teoría de la virtud* constituye un término medio entre ambos que dialectiza el territorio de lo afectivo. La esfera del *thymós*, que se encuentra escindida por la polaridad entre ambas terminaciones afectivas, se encuentra también articulada por su continuidad. En este sentido, sostiene Ricœur, la crítica del placer es “el largo rodeo de una justificación de la felicidad como placer superior”⁶⁹⁷. En efecto, el placer es descrito en el Libro X de la *Ética a Nicómaco* como el *grado ínfimo* de felicidad. Pero si esto es así, si hay un lazo de unión entre placer y felicidad y no simplemente oposición, es porque la noción misma de placer se encuentra escindida dialécticamente entre dos sentidos. De un lado, un *placer-sustantivo* (*hedoné*), que es el agrado que perfecciona y corona la actividad: “el placer –dice Aristóteles– viene a perfeccionar las actividades y por consiguiente la vida a la que se aspira”⁶⁹⁸; pero por eso mismo tiene un carácter estático, tiende a replegar la actividad sobre sí misma, a focalizar la atención en la actividad que ahora produce este placer. Sin embargo, continúa Ricœur, en Aristóteles cabe reconocer un segundo sentido del placer, un *placer-adjetivo* (*hedú*) que es *lo placentero* mismo del placer, lo *agradable*, que tiene el poder de dinamizar la actividad, de ensanchar las actividades en un orden tan complejo como el de la actividad humana en su conjunto. Mientras que el primer sentido tiende a cerrar el juego, el segundo tiende a abrirlo. Pues bien, la ilimitación de este segundo placer-adjetivo es la felicidad.

Esta operación es justamente el tema del debate con Calicles del *Gorgias*: gracias a la suspensión del placer-sustantivo, la felicidad se revela como el resultado de la dialectización del placer-adjetivo, de lo agradable dinamizando y ensanchando el juego de la acción. En el momento en que Calicles acepta la distinción entre *placeres mejores* y *placeres peores*, se ve atrapado por la introducción implícita de un “fin de todos los actos”, una idea de bien a partir de la cual pueden ser valorados y jerarquizados los distintos géneros de vida humana. En ese momento lo bueno se independiza de lo agradable: lo agradable carece de orden; pero lo bueno es el principio

⁶⁹⁴ Ibíd.

⁶⁹⁵ Ibíd., p. 141.

⁶⁹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 1176 b, 4; cit. en FC, p. 142.

⁶⁹⁷ FC, p. 143.

⁶⁹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 1175 a, 15; citado en FC, p. 141. La traducción en la edición castellana de Marías y Araujo varía ligeramente: “y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean”.

que permite jerarquizar las diferentes formas de vida conforme a ciertas *aretai*⁶⁹⁹. La *areté* de cada cosa es eso que ordena cada cosa conforme a su naturaleza, y es este concierto lo que hace buena a la cosa. Pero porque también al alma humana le conviene un orden, entonces pueden ser jerarquizadas las diversas formas de agrado.

La intención de la doctrina griega de la virtud, sostiene Ricœur, es “restituir la amplitud originaria de lo agradable, por “suspensión” del placer, y así igualar lo agradable o placer-adjetivo con la felicidad misma”⁷⁰⁰. La virtud es eso que permite distinguir las diferentes formas de excelencia de la acción orientando la actividad hacia su “totalidad duradera y final”⁷⁰¹. La virtud, especialmente la templanza, es esa disposición que mantiene abierta la referencia del hombre, por encima de los placeres puntuales, hacia el horizonte completo de su felicidad. Y porque es responsable de ese gesto que nos despega del placer elevando la mirada hacia la totalidad completa de la vida humana, la felicidad es descrita por Aristóteles como “una actividad de acuerdo con la virtud”⁷⁰².

A partir de la reflexión sobre las distintas formas de excelencia, la felicidad es definida como “la forma suprema de lo agradable”⁷⁰³. La jerarquía del bien es la jerarquía de las formas de agrado que lo rematan en cada uno de los niveles de la actividad humana. La felicidad es entonces la culminación del placer-adjetivo, de lo agradable: “Lo agradable es a lo bueno lo que el placer a la función vital cumplida”⁷⁰⁴. Por consiguiente, insiste Ricœur, antes de toda referencia a la ley y a su carácter coercitivo, el placer es el “perfeccionamiento de lo bueno”, la “afirmación plenaria”, el “cumplimiento de las potencias o funciones del hombre”⁷⁰⁵. Solo después, en relación con el problema del mal, el placer se hace “patológico” en sentido kantiano. El rodeo por el análisis de las virtudes revela justamente la amplitud afectiva de lo agradable; la virtud misma se revela como “una modalidad, una forma diferenciada de la “destinación” (*Bestimmung*) de la “obra” (*érgon*) del hombre”⁷⁰⁶. Y por eso, concluye Ricœur, “la virtud es la esencia afirmativa del hombre, previa a toda decadencia y a todo deber que prohíbe, obliga y entristece”⁷⁰⁷.

El resultado de la crítica del placer por la felicidad es el enriquecimiento de la *idea* de felicidad como *exigencia de totalidad*, tal y como había sido descrita en la dimensión práctica. La felicidad, tras ser llenada de un sentido afectivo, ya no es una mera *idea*; ahora la idea de felicidad ha adquirido una nueva densidad; ahora, en la dimensión afectiva, es la “forma más excelente de placer”, el “placer más grande”⁷⁰⁸. En

⁶⁹⁹ Cfr. Platón, *Gorgias*, 499b- 507c.

⁷⁰⁰ FC, p. 142.

⁷⁰¹ *Ibíd.*, p. 143.

⁷⁰² Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, X, 1177a11; cit. en FC, p. 143.

⁷⁰³ FC, p. 143.

⁷⁰⁴ *Ibíd.*

⁷⁰⁵ *Ibíd.*

⁷⁰⁶ *Ibíd.*, p. 144.

⁷⁰⁷ *Ibíd.*

⁷⁰⁸ *Ibíd.*

este sentido cabe pensar una “génesis recíproca de la razón y del sentimiento”⁷⁰⁹. La razón, en cuanto que exigencia de totalidad, es interiorizada por el sentimiento de felicidad⁷¹⁰. La apertura a la totalidad operada por la razón es gozosamente sentida como felicidad. Este es el sentimiento fundamental del *Éros*, en el cual tomamos conciencia de ser de la raza de las ideas, de encontrarnos determinados por un destino de la razón. Revela que la razón es mía, que lo incondicionado que la razón exige es vivido afectivamente. El sentimiento del *Éros*, en este sentido, “personaliza la razón”⁷¹¹. Este sentimiento de gozosa plenitud es esa “Alegría espiritual, Amor intelectual, Beatitud”⁷¹² de la que hablan, de distintos modos, Descartes, Malebranche, Spinoza y Bergson. Esa tonalidad afectiva difusa, atmosférica, de carácter propiamente “ontológico”⁷¹³ porque testimonia nuestra apertura afectiva a la totalidad exigida por la razón. La angustia solo es el estrechamiento de esta gozosa plenitud: el sentimiento de la “diferencia ontológica”⁷¹⁴.

El rodeo por el análisis aristotélico de la finitud afectiva del placer y de la infinitud afectiva de la felicidad, tanto en su oposición como en su continuidad, llena de contenido las indicaciones platónicas sobre el corazón humano, región media de la vida afectiva abierta a los extremos de las afecciones vitales y de las afecciones espirituales, entre *epithymía* y *éros*. El *thymós* es así pensado como la zona de transición entre el *vivir* y el *pensar*, entre *bíos* y *lógos*. Pero en ella la dualidad humana entre lo sensible y lo inteligible se agudiza en la forma de un conflicto. Y en ese conflicto afectivo se constituye un *sí mismo*: en la experiencia del conflicto entre ambos extremos la conciencia se espesa llegando a ser “para *sí*”⁷¹⁵.

El *sí mismo* que en este momento concibe Ricœur es él mismo un “entre-dos”⁷¹⁶. Es esa transición entre lo sensible y lo inteligible, entre las afecciones vitales y las afecciones espirituales, es esa “diferencia del *sí*” que lo divide internamente y que tiene que ser sorprendida antes de convertirse en “preferencia de *sí*”⁷¹⁷. Esta inocente diferencia de *sí* consigo mismo constituye la “estructura de labilidad que hace posible el

⁷⁰⁹ *Ibíd.*, p. 148.

⁷¹⁰ Constituye este pasaje sobre la composición de la idea kantiana de felicidad con la felicidad sentida aristotélica la primera aproximación de Ricœur a la problemática de la relación entre la ética aristotélica de la vida buena y la moral kantiana del deber, que constituye uno de los ingredientes constantes de su reflexión y culmina en la pequeña ética de *Sí mismo como otro*.

⁷¹¹ *Ibíd.*, p. 149.

⁷¹² *Ibíd.*, p. 153.

⁷¹³ *Ibíd.*

⁷¹⁴ *Ibíd.*

⁷¹⁵ Es evidente, de nuevo, el uso de la figura del *sí mismo*, pero ¿es necesario insistir sobre la distancia entre esta figura y la que compondrá en *Sí mismo como otro*? De nuevo, el mismo concepto elaborado en el interior de una problemática (en este caso, el de la recortada reflexión sobre la condición humana que hace posible el mal) enteramente distinta que modifica completamente su sentido. En ambas obras habla del *sí mismo*, pero a pesar del parentesco, tanto la forma como es elaborado como el sentido de la figura es otro: antes de la elaboración de la cuestión del sujeto en el contexto del debate con Freud, no puede ser el mismo *sí*.

⁷¹⁶ FC, p. 154.

⁷¹⁷ *Ibíd.*

mal sin hacerlo inevitable”⁷¹⁸, que hace posible la preferencia orgullosa de sí mismo que es la intención específica del mal.

Para examinar esta diferencia inocente del sí que constituye la estructura de labilidad, previa al mal, Ricœur recurre al análisis de las pasiones practicado por Kant en la *Antropología*⁷¹⁹.

¿Por qué examinar las pasiones, que expresan la forma caída de la voluntad? Precisamente porque atravesando la pasión, bajo ella, podremos descubrir la inocencia de la diferencia, la estructura dialéctica de la afectividad. ¿Y por qué tomar como guía la *Antropología* kantiana? Porque los *Tratados de las pasiones* tradicionales, tales como el tomista o el cartesiano, han ignorado completamente el conflicto existente entre el placer y la felicidad, entre los afectos vitales y los espirituales. Kant va mucho más allá de estos tradicionales tratados porque fija su atención en las pasiones esencialmente *humanas*: posesión, dominación, honor. Al excavar bajo estas pasiones aflorará la estructura frágil del *thymós*.

En efecto, Kant es un buen punto de partida porque su análisis de estas tres pasiones específicamente humanas nos coloca ante tres figuras caídas de nuestra afectividad. Por eso su *Antropología* parte de un punto de vista *pragmático*: considera las formas del querer ya caído, ya desviado en la forma de la pasión. Pero porque la pasión de poseer, de dominar, de honor, constituyen la modalidad aberrante del querer, representan también la ocasión para restaurar su inocente raíz originaria previa a la caída. La *filosófica* Antropología ricœuriana, que explora las características ontológicas del ser del hombre, puede partir de la forma deformada para regresar a la originaria forma inocente del Sí humano anterior a su caída empírica. No hay otro acceso a las “modalidades primordiales del deseo humano” que estas empíricas formas desviadas, caídas, de las pasiones. La inocencia constituye una “variación imaginativa” que muestra la “esencia” de la forma desviada en la empírica pasión. Así encontraremos las tres formas como el sí se afirma.

En primer lugar, hay que explorar la raíz inocente de las pasiones del tener (avaricia, envidia, etc.). Se trata de mostrar cómo el sí mismo se constituye a través del “mío”⁷²⁰ mediante una apropiación constituyente aún no alienada. En primer lugar, la posesión revela una nueva faceta económica del objeto: su dimensión como “bien disponible”, surgido del trabajo, que puede ser poseído por el hombre. La interiorización de la relación del yo con el objeto económico tiene la forma de un *mío*: es el sentimiento que expresa la forma como el yo se encuentra afectado por el tener, un sentimiento ambiguo, porque experimento al mismo tiempo mi dominio y mi dependencia sobre el objeto poseído. En segundo lugar, el efecto del sentimiento de lo mío es una modalidad de relación con el otro: lo *tuyo* define una esfera de pertenencia ajena. A través del objeto económico, los yoes se excluyen mutuamente, se expropian mutuamente, primero en sus cuerpos, después en sus espíritus y finalmente en su

⁷¹⁸ *Ibíd.*, p. 155.

⁷¹⁹ Cfr. Kant, K., *Antropología en sentido pragmático*, pp. 211-215.

⁷²⁰ FC, p. 162.

intimidad. Finalmente, en tercer lugar, ¿en qué consistiría un tener inocente? En la diferencia entre la justa posesión y el tener injusto. La justa posesión sería esa forma de apropiarse de los objetos que no produjera la exclusión mutua, una forma de poseer que estuviera mediada por la pertenencia previa a un nosotros que posee conjuntamente: a un *nuestro*. Es aquí donde el juego de la variación imaginativa encuentra la resistencia de una esencia. No es posible un hombre sin tener: no es posible un *yo* sin un *mío*; el sí mismo se afirma en la posesión; pero sí cabe imaginar una relación inocente del hombre con el tener en la forma de una “utopía de la apropiación personal y comunitaria”⁷²¹.

En segundo lugar, la raíz inocente de las pasiones del poder. Lo primero es notar la forma como las relaciones de dominio del hombre sobre el hombre se encuentran implicadas por las relaciones de propiedad: la forma de organizar el trabajo implica formas de poder. El trabajo supone una organización racional de la lucha del hombre contra la naturaleza; pero la fuerza de trabajo del hombre es también una fuerza que ha de ser sometida y organizada conforme a planes y proyectos. La consecuencia es que, a través de la organización del trabajo, el hombre entra en el juego de las relaciones de subordinación. Pero esta subordinación aún no implica relaciones de mando y obediencia. Este plano solo se alcanza cuando la organización del trabajo se vertebra a través del conjunto de instituciones que conforman el sistema económico y social. Es ahí cuando las relaciones de mando de tipo puramente técnico de la organización del trabajo se convierten en relaciones de dominio propias de un régimen económico-social. A partir de ese momento, el mando tecnológico se convierte en dominio político del hombre sobre el hombre. Ahora bien, en segundo lugar, ¿cabría concebir una forma de poder inocente, pre-pasional? Sí, si reconocemos una forma inocente de “autoridad”⁷²². Porque la autoridad en sí no es mala: expresa la necesaria diferenciación de los hombres para organizar la comunidad política. El poder se tiene que objetivar en instituciones, y las instituciones tienen que estar ocupadas por algunos individuos. ¿Podría imaginarse una forma inocente de organizar el poder político? ¿Cabría imaginar una forma inocente de autoridad? Sí, si rastreo la forma inocente del poder político bajo su forma caída. El resultado de la variación imaginativa es una nueva *esencia*: la autoridad inocente sería aquella “que se propusiera educar al individuo para la libertad, que fuera poder sin ser violencia”⁷²³. La utopía de un Reino de Dios, de un reino de fines, es el resultado de esta imaginación de un poder no violento. Y gracias a esta imagen utópica se pueden dirigir todos los esfuerzos por transformar el poder político efectivo, para convertir el poder en una herramienta de educación para la libertad, lo que da un sentido histórico a la praxis política. Y así, por segunda vez, se revela una nueva afirmación del sí: igual que el tener, el poder es originariamente constitutivo del ser-hombre. Las pasiones de poder son solo la forma perversa de esta originaria destinación del hombre en su dimensión política.

⁷²¹ *Ibíd.*, p. 164.

⁷²² *Ibíd.*, p. 166.

⁷²³ *Ibíd.*, p. 169.

Finalmente, la raíz inocente de las pasiones del honor. En primer lugar, en la búsqueda de estima, de valor en la opinión del otro, en este deseo de afirmarse gracias al reconocimiento del otro, el sí se constituye. En el ámbito de la relación interpersonal del reconocimiento se produce el “verdadero pasaje de la conciencia a la conciencia de sí”⁷²⁴. Porque mi existencia para mí mismo es consagrada por la mirada de otro que me reconoce. Es así como los sujetos se constituyen mediante una “constitución mutua por opinión”⁷²⁵. Ahora bien, en segundo lugar, este anhelo originario de reconocimiento se pervierte en las pasiones del honor como consecuencia de la misma dependencia de la frágil opinión que los demás tienen de mí. Así se convierte el anhelo de reconocimiento en vanidad. Pero, en tercer lugar, por debajo de esta forma deformada es posible extraer una modalidad inocente. De la misma forma que el sí se afirma en el tener y en el poder, también se afirma en un querer ser reconocido. La pregunta decisiva es: ¿qué es lo que yo quiero que se me reconozca? ¿Qué es lo que el otro tiene que consagrar de mí? La respuesta: “nuestra existencia-valor, nuestro valor existente”⁷²⁶. En términos kantianos, que yo soy algo cuya existencia es un fin en sí, un fin tal que no puede ser reemplazado por ningún otro, un fin que jamás puede ser tratado como medio. El objeto propio de la estima, lo que yo espero que los otros me reconozcan es, con Kant, *mi humanidad*.

Pero esta objetividad de la humanidad es aún formal. Y hay otra objetividad “material”⁷²⁷ que la completa: la de las obras culturales que expresan esta humanidad. La humanidad se dice en la serie de monumentos materiales que la expresan, en el conjunto de *obras del espíritu* artísticas, literarias, arquitectónicas, científicas, filosóficas. En esos objetos se concreta la humanidad abstracta.

De esta forma, de la objetividad del tener de los bienes económicos disponibles pasa a la objetividad del poder de las instituciones y a la objetividad de la estima por la humanidad. El ciclo de los sentimientos de estima concluye así con la aparición del sentimiento de la *estima de sí*. De la misma forma que busco ser estimado por el otro, y de la misma forma que yo estimo a los demás, me estimo a mí mismo: lo que es objeto de mi estima en mí mismo es mi propia humanidad. En este sentido, sostiene Ricœur, “yo me estimo en segunda persona”⁷²⁸, y por eso el amor de sí no es distinto de la simpatía: “yo me amo como un otro”⁷²⁹. Frente al egoísmo vital que expresa el apego inmediato a la propia vida, el egoísmo tímico supone una relación indirecta consigo mismo: la relación conmigo mismo es la interiorización de la relación con el otro, conforme a la cual se constituye el sentimiento de mi propio valor. Me valoro a mí mismo con la mirada distante de un otro que valora mi grado de humanidad. El error en la inocente estimación de mí mismo es así el origen de las patologías de la estima, de todas las formas de orgullo y vanagloria.

⁷²⁴ Ibíd., p. 170.

⁷²⁵ Ibíd.

⁷²⁶ Ibíd., p. 172.

⁷²⁷ Ibíd., p. 173.

⁷²⁸ Ibíd.

⁷²⁹ Ibíd.

Llega así Ricœur al final de su exploración del corazón afectivo de la desproporción humana. El punto de partida era la pista platónica que definía el *thymós* como el “entre” la *epithymía* y el *éros*; en primer lugar, exploraba la reciprocidad entre conocer y sentir; a partir de esta reciprocidad, la pista platónica era llenada de contenido a través del examen aristotélico de la tensión entre el placer finito y la infinita felicidad; finalmente, la tensión entre placer y felicidad se diversifica en la originaria disposición inocente descubierta bajo las kantianas pasiones específicamente humanas del tener, del poder y del estimar, en las que el sí se afirma. Tras este recorrido puede ya Ricœur elaborar la figura del *thymós*.

Primero, la desproporción existente entre lo sensible y lo inteligible en la dimensión teórica y práctica adquiere la forma de *fragilidad* en el ámbito del sentimiento. El corazón humano es la diferencia entre placer y felicidad que define la fragilidad afectiva; es esa inestabilidad, esa inquietud que impide el sosiego, la calma, la suficiencia. El *thymós* es lo “indefinido” que lanza al hombre, oscilando continuamente entre la finitud del placer y el horizonte totalizador de la felicidad, a una “persecución sin fin”⁷³⁰; es movimiento perpetuo; es agitación e inestabilidad; es el “término indeterminado”⁷³¹; es “el deseo del deseo”⁷³² que no cesa y moviliza incesantemente la acción humana en una inagotable persecución de bienes, de autoridad, de aprecio. La satisfacción siempre es solo momentánea, parcial, relativa a una tarea; pero por debajo de cada satisfacción hay un fondo de desiderabilidad no saturada, de “desiderabilidad residual”⁷³³ que impulsa otras tareas en busca de más bienes, más autoridad, más aprecio. Así el *thymós* adquiere la forma de *conatus*: placer y dolor son solo pausas instantáneas en un incesante relanzamiento del deseo. Por eso es frágil: *thymós* es la interiorización de la dualidad entre lo sensible y lo inteligible, entre *bíos* y *lógos*, en la forma de un irresoluble conflicto, de una insuperable desproporción. “El objeto es síntesis, el yo es conflicto”⁷³⁴, afirma Ricœur. La vida humana se encuentra quebrada por la escisión de dos horizontes fundamentales: de un lado la aspiración vital del placer, del otro la aspiración espiritual a la totalización de la felicidad. El *thymós* es el constante vaivén, la incesante inquietud entre una y otra.

2.5. La limitación humana y la posibilidad del mal

Llegamos así al final de esta “ontología directa de la realidad humana”⁷³⁵ que ha descubierto “el modo o grado de ser propio del hombre”⁷³⁶, consistente en su fundamental desproporción consigo mismo. El resultado es el descubrimiento de la

⁷³⁰ Ibid., p. 176.

⁷³¹ Ibid., p. 177.

⁷³² Ibid.

⁷³³ Ibid.

⁷³⁴ Ibid., p. 183.

⁷³⁵ Ibid., p. 185.

⁷³⁶ Ibid.

característica ontológica del ser del hombre: la “limitación humana”⁷³⁷. Limitación es la forma de algo que se encuentra entre medias del todo y la nada, de lo finito y lo infinito. Esto es lo que define “el “grado de ser”, la “cantidad de ser” del hombre”⁷³⁸.

Tomando como hilo conductor las categorías de la cualidad kantiana: *realidad*, *negación*, *limitación*, Ricœur se propone extraer las categorías existenciales propias a la limitación humana implícitas en su descrita condición desproporcionada entre lo finito y lo infinito. Su equivalente existencial son los conceptos de “afirmación originaria, diferencia existencial y mediación humana”⁷³⁹.

¿Por qué la primera categoría de la ontología del ser del hombre tiene que ser la noción de afirmación originaria y no la noción de finitud? Respuesta de Ricœur: porque la finitud es el resultado del proceso, y no su origen. La finitud humana consiste en la limitación resultante del movimiento de apertura que es después restringido por la negación. El primer momento es entonces el de la afirmación originaria, concepto que resulta por primera vez reformulado en este nuevo contexto. Los momentos teóricos del Verbo, práctico de la idea de felicidad y afectivo del *Éros* o felicidad sensible al corazón van progresivamente enriqueciendo su sentido. En el Verbo, la afirmación originaria es la vehemencia del sí cuyo correlato es el significado; en la idea de felicidad, la tarea de tratar a la persona como fin en sí; en el *Éros*, la Alegría de saberse perteneciendo a la razón.

Pero el momento de afirmación originaria es estrechado por el momento de la negación existencial. Los momentos teóricos de la perspectiva, práctico del carácter y afectivo de la *epithymía* o deseo vital enriquecen igualmente su contenido progresivamente. La negación es negación de la afirmación originaria, es por tanto estrechamiento, cierre de la apertura. Es el momento de la “tristeza de lo finito”⁷⁴⁰. La perspectiva estrecha la apertura del hombre; la contingencia del carácter estrecha la exigencia práctica de totalidad; la tristeza estrecha mi esfuerzo por existir.

El resultado de la dialéctica entre afirmación originaria y diferencia existencial es el equivalente filosófico de la categoría de limitación, y eso es la fragilidad humana. El hombre mismo es la limitación: el mixto de afirmación originaria y de negación existencial, de la alegría del sí y la tristeza del no. Pero ser mixto es entonces estar atravesado por una “falla”⁷⁴¹ existencial que define al hombre como una figura mediadora. Esta falta de coincidencia del hombre consigo mismo es expresada por el momento teórico de la imaginación trascendental y por el momento práctico del respeto. Y esta oposición alcanza su mayor tensión en el conflicto originario vivido en el plano afectivo del *thymós* como fragilidad.

Ahora bien, ser esencialmente frágiles es lo que nos hace capaces de fallar. La fragilidad es el “poder de cometer una falta (*faillir*)”⁷⁴². Así pues, la fragilidad consiste

⁷³⁷ *Ibíd.*

⁷³⁸ *Ibíd.*, p. 186.

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 187.

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p. 189.

⁷⁴¹ *Ibíd.*, p. 192.

⁷⁴² *Ibíd.*, p. 194.

en la desproporción, en la falta de coincidencia del hombre consigo mismo; y esta fragilidad es lo que hace posible el mal.

3. Filosofía hermenéutica del mal y lo sagrado

Pero ser frágil no es aún ser malo. Entre la constitución frágil del ser del hombre y la comisión de la falta hay un “salto”⁷⁴³. Un vacío que separa la *ontología* del ser del hombre de la *ética*: la primera se encuentra antes del mal, la segunda después del mal; y entre medias, el enigma del acontecimiento del mal. Hay un hiato entre la labilidad y la falta. Por eso la ontología del ser del hombre constituye solamente la primera parte de la filosofía del mal: solo explica cómo el hombre es capaz de hacer el mal. Pero es necesaria una segunda parte dedicada a la investigación del mal en su carácter de acontecimiento, en el momento de su irrupción en el mundo. Es necesaria una nueva etapa de la meditación capaz de dar cuenta del hiato entre el aún inocente momento ontológico de la fragilidad y el ya culpable momento ético. Una nueva meditación capaz de dar cuenta del ininteligible y absurdo acontecimiento de la caída de la libertad que se esclaviza al querer el mal.

Entre ambas investigaciones hay una radical diferencia metodológica: cuando la filosofía quiere reflexionar sobre la condición finita del hombre encuentra disponible una patética de la miseria que contiene la sustancia pre-filosófica a partir de la cual puede directamente comenzar a trabajar la reflexión. Por eso es una ontología *directa* de la realidad humana. Pero cuando la filosofía quiere reflexionar sobre la irrupción del mal, sobre el salto de su posibilidad a su efectividad, no encuentra ninguna precomprensión disponible. El único punto de partida que encuentra a su mano es una serie dispersa de símbolos en los que el acontecimiento del mal, en sí mismo mudo y absurdo, alcanza a ser expresado. Solo en ellos se eleva por primera vez al plano del *lógos* la experiencia viva de la falta. Por eso solo tras el trabajo hermenéutico sobre esos símbolos, después de que su exégesis haya conseguido extraer el sentido pre-filosófico de la vivencia originaria del mal cometido que en ellos se encuentra disponible, podrá comenzar a trabajar la reflexión. La filosofía que quiere pensar el mal en su radical carácter eventual tiene así que recorrer la vía larga de la hermenéutica.

Y por eso esta segunda parte de la filosofía del mal tiene que arrancar de una consideración metodológica preliminar sobre la concepción de la hermenéutica que Ricœur va a sostener en este momento.

3.1. Una hermenéutica restauradora del sentido en la época del olvido de lo sagrado

En el momento del giro hermenéutico, originado por la meditación sobre el mal, Ricœur va a sostener una concepción que presenta bajo el título de *hermenéutica de los*

⁷⁴³ Ibíd.

símbolos o hermenéutica restauradora. Así pues, para empezar, ¿qué teoría del símbolo está manejando?⁷⁴⁴

En primer lugar, el símbolo es ese específico lenguaje en que la muda experiencia viva del mal alcanza a expresarse. Lo vivido encuentra en este lenguaje *indirecto y figurado* su *mediación* para acceder al *lógos* y, a través de él, a la comprensión. El símbolo arranca la experiencia de su emocionado silencio, la eleva al nivel de la *palabra* que ilumina la vivencia.

En segundo lugar, todo símbolo *auténtico*, a pesar de la diversidad y riqueza de sus manifestaciones, tiene tres *zonas de emergencia*, posee una triple dimensión: el aspecto *cósmico* de las hierofanías, el aspecto *nocturno* del sueño y el aspecto *creativo* del verbo poético⁷⁴⁵. El simbolismo remite a una manifestación de lo sagrado sobre el mundo: el sol, la luna, la vegetación se convierten ellos mismos en símbolos cargados de una significación cósmica que hace que la cosa se convierta en símbolo, que contenga significaciones que aluden a la experiencia de lo sagrado que a través de la cosa alcanza a manifestarse y decirse. En el sueño la función cósmica se desplaza a una función psíquica que refleja algunos de los símbolos más estables, tal y como son analizados, más que por la metapsicología freudiana, por la jungueana. En lugar de remitir el sueño a las instancias del yo, el ello y el superyó, es Jung quien atribuye al arcaísmo del sueño una función de exploración de nuestras potencialidades, una vía de acceso al arcaísmo de la propia humanidad y gracias a ello a un trabajo de prospección y descubrimiento de nosotros mismos. Así, de la misma manera que lo sagrado se manifiesta sobre el mundo, se manifiesta también en la psique a través del sueño. La modalidad de la imaginación poética complementa esta doble expresividad cósmica y psíquica. El símbolo poético nos pone en el momento del surgimiento de la palabra, muestra la expresividad misma en su estado de nacimiento.

Tres formas, pues, de expresividad simbólica: hierofanía, sueño, poesía; tres formas de simbolismo: religioso, onírico y poético que comparten una *única estructura* que, sostiene Ricœur, puede ser revelada mediante un análisis eidético directo de la *esencia* del símbolo⁷⁴⁶. En primer lugar, los símbolos son *signos*: expresiones que comunican un sentido que es vehiculado por una palabra: es en el universo del discurso, en el territorio del *lógos*, donde los símbolos, incluso cuando se trate de objetos (sol, luna, vegetación), o de la imagen nocturna del sueño, alcanzan su dimensión propiamente simbólica.

⁷⁴⁴ Para elaborar esta cuestión nos apoyaremos fundamentalmente en la lectura de tres textos paralelos: en primer lugar, en la serie de Introducciones y Conclusiones que acompañan el desarrollo de *La simbólica del mal*, segunda parte de *Finitud y Culpabilidad*, así como en la Introducción general al libro, donde la problemática es expuesta de forma más rica y compleja; en segundo lugar, en la exposición más sintética y pobre, pero también más sistemática, que ofrece en el artículo “Le symbole donne à penser”, publicado en 1959 y reeditado en *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, p. 175-199; y, finalmente, en la versión igualmente más sintética y sistemática pero también, como veremos, la auténtica continuación de la problemática planteada en *Finitud y Culpabilidad*, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I”, publicado en 1961 y recogido en CI, p. 283-310.

⁷⁴⁵ FC, p. 213; “Le symbole donne à penser”, en EC3, p. 177.

⁷⁴⁶ FC, p. 217ss.

En este sentido, y como consecuencia de la centralidad del símbolo, el *giro hermenéutico* de su filosofía es al mismo tiempo un *giro lingüístico*. Ricœur emplaza su pensamiento en el interior del campo del lenguaje. Como dirá más tarde, en las primeras líneas de *De la interpretación*, haciendo ya expreso este giro: “Me parece que hay un terreno en el que hoy coinciden todas las investigaciones filosóficas, el del lenguaje. Es ahí donde se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología procedente de Husserl, las investigaciones de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmaniana y de las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología relativas al mito, el rito y la creencia, –finalmente, el psicoanálisis.”⁷⁴⁷ Pues bien, efectivamente, la cuestión del acontecimiento del mal señala el momento exacto en el que el pensamiento de Ricœur se traslada al territorio donde se produce toda la filosofía contemporánea.

Pero, en segundo lugar, el símbolo es un tipo de signo especial: todo signo apunta en dirección a algo que está más allá de sí mismo, pero no todo signo es un símbolo. El símbolo es ese signo especial que posee una doble intencionalidad: sobre una *primera intencionalidad literal*, que todo signo posee, se eleva una *segunda intencionalidad figurada* propiamente simbólica. A través del sentido literal y manifiesto se transparenta un segundo sentido que significa en la forma del *como si*. El símbolo se opone al tipo de signo *técnico* perfectamente transparente que refiere unívocamente a un sentido, que dice exactamente lo que quiere decir, y que alcanza su forma extrema en el formalismo de la lógica simbólica, donde el símbolo es reducido al *carácter* leibniziano y donde significar expresa la absolutamente unívoca relación de sustitución entre el signo y la cosa significada. El símbolo es un signo *opaco* porque el sentido primero, literal, apunta en dirección a un sentido segundo que se da en su interior y que otorga al símbolo su inagotable profundidad. La esencia del símbolo es pues su estructura de *doble sentido*. Como fija definitivamente el artículo con el mismo título⁷⁴⁸, es ese signo que contiene un *sentido múltiple*: un signo capaz de producir un efecto de sentido tal que “significando una cosa, significa al mismo tiempo otra cosa, sin cesar de significar la primera”.

En tercer lugar, el doble sentido del símbolo, el efecto de sentido múltiple, es resultado de la *relación analógica* existente entre el sentido literal y el sentido simbólico. La analogía es un razonamiento no concluyente que procede por cuarta proporcional: A es a B lo que C a D. El símbolo es como una analogía donde, sin embargo, no se puede objetivar la relación analógica que liga el sentido segundo con el primero. En el símbolo la analogía se opera en el interior del análogo: el sentido primero me arrastra más allá de sí hacia su sentido segundo. El símbolo es entonces “el movimiento del sentido primero que nos hace participar del sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado sin que podamos dominar intelectualmente la similitud”⁷⁴⁹. En

⁷⁴⁷ DI, p. 13.

⁷⁴⁸ “Le problème du double-sens”, en CI, p. 64-79. Es en este texto donde efectivamente podemos considerar que la definición de símbolo resulta definitivamente fijada.

⁷⁴⁹ FC, p. 218.

este sentido se diferencia tanto de la *comparación* como de la *alegoría*. No es una comparación porque no descubre desde fuera una semejanza entre dos cosas. No es una alegoría porque no acepta una *traducción literal* entre sentido primero y segundo que, una vez realizada, haga inútil el símbolo. Es verdad que en otros textos Ricœur describe el simbolismo por la “función alegórica del lenguaje”⁷⁵⁰: *alle-goría* es justamente ese *hablar figuradamente*, ese decir *otra cosa* cuando dices *una cosa*. Pero aquí, en *Finitud y culpabilidad*, Ricœur pone mucho cuidado en distinguir símbolo y alegoría precisamente porque la alegoría acepta una *interpretación por traducción*, el sentido segundo se transparenta en el primero, mientras que el símbolo, definido por la relación analógica, consiste en una *transparencia opaca*, en una *donación de sentido en transparencia*⁷⁵¹ que no se agota en una traducción, en una sustitución inmediata y directa del sentido primero por el segundo. El sentido primero no puede ser del todo evacuado porque estimula desde su interior la emergencia del sentido segundo que aparece bajo la forma de un *ser como* que no se deja decir del todo, que no se deja capturar del todo en un concepto unívoco y del que deriva su infinita riqueza simbólica.

Finalmente, en cuarto lugar, gracias a esta relación analógica el símbolo posee una doble función *expresiva y exploratoria, de apertura y de descubrimiento*, en fin, un *poder revelador*⁷⁵². El símbolo “abre y descubre una dimensión de experiencia que, sin él, permanecería cerrada y disimulada”⁷⁵³. Ocupa una posición de bisagra entre la experiencia vivida y el lenguaje, entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico. En el símbolo el signo no se cierra sobre sí mismo, sino que abre expresivamente hacia el más allá del ser: “es un medio de expresión para una realidad extralingüística”⁷⁵⁴. En él se produce “el estallido del lenguaje hacia lo otro de sí mismo”⁷⁵⁵. Es estallido, apertura, potencia de descubrir y de mostrar la desnuda experiencia vivida. En fin, poder de *decir* que manifiesta la *función ontológica del lenguaje*⁷⁵⁶ que, gracias a su estructura de doble sentido, permite explorar el ser.

En cuanto la experiencia vivida se eleva al lenguaje del símbolo se convierte ya en *hermenéutica*. En cuanto la experiencia ciega es iluminada por el lenguaje, en cuanto alcanza a expresarse en un símbolo, comienza a trabajar una primera forma de *hermenéutica espontánea*⁷⁵⁷ que busca explicitar y comprender esa *erupción existencial*: “no existe en ningún sitio lenguaje simbólico sin hermenéutica; ahí donde un hombre sueña y delira, otro hombre se levanta para interpretar.”⁷⁵⁸ En cuanto hay *lenguaje* comienza a haber *comprensión*. Y por eso la *hermenéutica* se convierte en el trabajo preparatorio de la *reflexión filosófica*.

⁷⁵⁰ “Le problème du double-sens”, en CI, p. 65.

⁷⁵¹ FC, p. 219.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 372.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 376.

⁷⁵⁴ “Le problème du double-sens”, en CI, p. 67.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁵⁷ FC, p. 211.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 569.

La experiencia desconcertante, abrumadora y muda del mal escapa al intento de descripción directa de una Eidética de la voluntad, pero resulta que emerge en el universo del lenguaje mediante ciertos símbolos que sí resultan ser *directamente accesibles* a una historia comparada de las religiones. Sin embargo, los símbolos en los que la experiencia del mal es narrada no pueden ser incorporados directamente al discurso filosófico; necesitan ser emplazados en su propio universo discursivo. Y como este lenguaje tiene el rasgo peculiar de hablar en términos indirectos y figurados, no expresa directamente el sentido del mal. Por ello es necesario una *hermenéutica*: una disciplina capaz de proporcionar las reglas de desciframiento que permitan realizar con éxito la exégesis de esos símbolos en los que se hace inteligible la experiencia del mal inicialmente ininteligible para la eidética. El giro se cierra: la *descripción empírica de la mala voluntad* se convierte en *mítica concreta*, y la mítica concreta en una *simbólica del mal*⁷⁵⁹. Solo la hermenéutica cuenta con las herramientas necesarias para descifrar y reconstruir el universo de discurso de los símbolos que iluminan el absurdo del mal. La simbólica del mal es la fase previa de preparación de la *reflexión*, facilita el momento de “inserción”⁷⁶⁰ de estos símbolos en el discurso filosófico cuyo objetivo sigue siendo incrementar la conciencia de sí, hacerme comprensible a mí mismo.

El discurso filosófico comienza en este momento: el símbolo descifrado por el trabajo hermenéutico puede ser ahora incorporado por la filosofía en su propio trabajo. La filosofía mantiene su finalidad reflexiva: contribuir a la toma de conciencia del hombre de sí mismo, y dado que el acceso a las dimensiones más profundas de sí mismo, ligadas a la cuestión del mal, que constituye una experiencia confusa, escandalosa, amenazante y silenciosa, solo se produce en el lenguaje cifrado del mito, entonces la hermenéutica se convierte en un momento indispensable de la filosofía que revela las “fuentes no-filosóficas de la filosofía”⁷⁶¹. No ocupa el espacio de toda la filosofía, ni sustituye a la eidética de la voluntad. Más bien se superpone a ella: sobre las estructuras descritas por la eidética, sobre la ontología fundamental allí elaborada, de esa teoría de la *libertad simplemente humana*, el tratamiento del problema del mal, por su radical oscuridad, reclama un trabajo hermenéutico preliminar sobre ciertos símbolos que hace posible el trabajo segundo de la reflexión. De esta forma, la filosofía se convierte en *pensamiento a partir de los símbolos*⁷⁶².

¿Pero cómo ha de trabajar esta hermenéutica?, ¿Cómo ha de reiniciar la reflexión su trabajo tras ella? En fin, ¿en qué ha de consistir este pensamiento a partir de los símbolos? La respuesta que Ricœur ofrece a todas estas cuestiones se encierra en el célebre aforismo de inspiración kantiana que da título a la Conclusión de *Finitud y culpabilidad: el símbolo da que pensar*.

En primer lugar, el símbolo *da*: eleva la experiencia muda al elemento de la palabra. Arranca la experiencia de su inicial estado de mudez y confusión y lo eleva a

⁷⁵⁹ Ibid., p. 26-7.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 27.

⁷⁶¹ Ibid., p. 243.

⁷⁶² “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I”, en CI, p. 293.

una forma de discurso indirecto y figurado, quizás incoherente y confuso, pero ya discurso. Y puesto que la reflexión filosófica no constituye el punto de partida, puesto que “todo ha sido ya dicho antes de la filosofía por signo y por enigma”⁷⁶³, el primer paso del discurso filosófico ha de consistir en una “recuperación hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y lo alimentan”⁷⁶⁴. En este sentido, un pensamiento instruido por el símbolo supone un intento de superación de las perplejidades sufridas por el tipo filosofía moderna que, desde Descartes a Husserl, están obsesionadas por la búsqueda de un *comienzo radical*, de una *primera verdad*, de un *punto de partida radical*. Es un intento de superación del fracaso del proyecto de una “filosofía sin presuposiciones”⁷⁶⁵. La réplica de Ricœur es que no hay filosofía sin presuposiciones. Que el fracaso de este proyecto brota de esta gigantesca ingenuidad. La reflexión filosófica no parte de cero, sino que comienza a operar en el medio de una palabra ya dada. Parte desde su inscripción en lo pleno de un lenguaje ya cargado de significaciones donde todo ya ha sido dicho pero en enigma. Y por eso la filosofía solo puede aspirar a ser “pensamiento con todas sus presuposiciones”⁷⁶⁶.

Pero, en segundo lugar, lo que da el símbolo es *que pensar*: una filosofía instruida por los símbolos sigue tratando de *pensar*. No puede rendirse a cualquier forma de *intuición imaginativa*. Ha de consistir en una forma de trabajo racional que busque elaborar un *orden sistemático de conceptos*⁷⁶⁷ gracias a los cuales haya comprensión. Cambia la forma de trabajar de la razón: si la filosofía renuncia a la búsqueda del punto de partida, si la filosofía ha de partir de lo ya dicho de forma figurada e indirecta por los símbolos, de un lenguaje ya cargado ricamente de significaciones, entonces la filosofía ha de ser hermenéutica. Porque es hermenéutica una filosofía que no *comienza*, sino que para comenzar debe previamente “recordar”⁷⁶⁸ lo ya dicho simbólicamente, regresando al momento en que el lenguaje *nace*, en que la experiencia accede originariamente al lógos. La filosofía es *comienzo*, porque es “búsqueda de orden y apetito de sistema”⁷⁶⁹, pero su comienzo se inicia en el medio pleno previo de significaciones del símbolo. Es pensamiento riguroso, discurso sin complacencias, pero su rigor y seriedad propia ha de medirse en la forma de extraer el sentido de lo dicho en enigma, de la verdad latente en el símbolo. La tarea de la filosofía hermenéutica es *restaurar un sentido olvidado* que sin embargo permanece encerrado y activo en el símbolo; es vivificar el pensamiento al contacto con el símbolo; es bucear en el medio del símbolo y elevar a concepto sus significaciones, promoviendo su coherencia propia. La filosofía ha de ser en primer lugar “hermenéutica restauradora”⁷⁷⁰.

Para realizar adecuadamente este trabajo hay que evitar tres peligros. El primero y más evidente es el desprecio del símbolo por una parte del pensamiento crítico

⁷⁶³ Ibid., p. 292.

⁷⁶⁴ Ibid.

⁷⁶⁵ FC, p. 576; “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 283.

⁷⁶⁶ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 283.

⁷⁶⁷ Ibid., p. 292.

⁷⁶⁸ FC, p. 568.

⁷⁶⁹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 292.

⁷⁷⁰ FC, p. 569.

moderno que *solo* critica, es decir, que produce una *interpretación reductora*. En cierto sentido la modernidad opera una radical “desmitificación”⁷⁷¹, borra toda dimensión mítica de nuestro pensamiento, de todas las parcelas de nuestra historia y nuestra cultura. Gracias a la crítica del mito, sin embargo, la modernidad nos salva de un segundo peligro: el de la *gnosis*⁷⁷². Ricœur llama *gnosis* a ese tipo de pensamiento de ese particular tipo de símbolo que es el mito consistente en atribuirle una *función etiológica*, es decir, que atribuye al mito la capacidad de *explicar*. En este sentido, la crítica filosófica tiene una clara objeción contra un pensamiento mítico: que es incompatible con la racionalidad griega que nace justamente de la decisión de denunciar la explicación mítica como *simulacro de racionalidad*. Como *gnosis*, el mito es *delirio explicativo* porque justamente pretende hacer que el lenguaje cifrado del mito contenga una explicación directa, porque quiere convertir lo dicho en enigma por el mito inmediatamente en *Saber*. Y lo que en realidad hace cuando pretende explicar no es más que *disparatar*. En este sentido la elección es clara: *o gnosis o razón*. Y, evidentemente, la filosofía nace en Grecia como apuesta por la explicación racional frente al delirio mítico. La crítica filosófica del mito produce así el beneficio de aniquilar esta supuesta función etiológica del mito, esto es, la tentación de la pseudoracionalidad propia de la *gnosis*, separando cuidadosamente mito e historia, denunciando que el tiempo del mito no puede coincidir con el tiempo de los hechos históricos, en fin, desmitificando la historia.

Pero la crítica filosófica se excede cuando pretende aniquilar no ya solo esta función etiológica, sino toda dimensión mítica y, en general, simbólica del pensamiento. La modernidad se equivoca cuando *desmitifica* porque la auténtica vida del símbolo no consiste en travestirse de explicación, sino, como indicamos anteriormente, en su *poder revelador*, su función de apertura y descubrimiento. Y esto es justamente lo que la *crítica por la crítica* de la filosofía moderna suprime y que una filosofía que quiere pensar a partir del símbolo debe preservar y recuperar, iniciando así una “nueva peripecia del lógos”⁷⁷³. Cuando el mito ya no es *gnosis*, tras el trabajo crítico de desmitologización, emerge la oportunidad de considerar el mito *como mito*: “perder el mito como lógos inmediato es reencontrarlo como mito”⁷⁷⁴. Por eso, sostiene Ricœur, *desmitologizar no es desmitificar*⁷⁷⁵.

La crítica no agota la hermenéutica y la filosofía hermenéutica es una réplica a la pérdida de verdad, de sentido, provocada por la radical desmitificación del pensamiento moderno. La hermenéutica tiene un primer momento crítico, de desmitologización, pero no quiere desmitificar el pensamiento porque reconoce la riqueza de significaciones del mito, porque es consciente de esa riqueza que el símbolo *da* y en cuyo medio la filosofía comienza. Gracias al trabajo crítico se inicia el segundo momento de la hermenéutica: de *apropiación*. Tras destruir el *mito-explicación* accedemos al *mito-símbolo*, una forma

⁷⁷¹ Ibid., p. 372.

⁷⁷² Ibid., pp. 374ss.

⁷⁷³ Ibid., p. 372.

⁷⁷⁴ Ibid.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 372 y 569.

de mito más propia, más auténtica, porque toma conciencia del mito en tanto que mito, consciente de su incapacidad de explicar pero también de su poder de *decir*. La filosofía hermenéutica supera la *crítica por la crítica*, que siempre es *reduccionista* porque destruye el sentido encerrado en el símbolo, promoviendo una *crítica restauradora* que busca justamente apropiarse de la riqueza de sentido ahí dada. Un proyecto de filosofía “que animaba a Schelling, Schleiermacher, Dilthey y hoy, en sentidos diversos, a Leenhardt, van der Leeuw, Eliade, Jung, Bultmann”⁷⁷⁶ y al que en este momento, efectivamente, Ricœur se incorpora.

Una hermenéutica que respeta el enigma original del símbolo y que busca apropiarse de él, restaurando su sentido, su coherencia propia; que se quiere fiel tanto al sentido dado por el símbolo como a la vocación filosófica de rigor y sistema; que asume plenamente que *el símbolo da que pensar* ha de consistir en una *interpretación creadora de sentido*⁷⁷⁷. Una hermenéutica así debe evitar un último peligro: el de la *interpretación puramente alegorizante*⁷⁷⁸ practicada, por ejemplo, por la filosofía estoica con los mitos griegos. Una interpretación que, como dijimos anteriormente, confunda el símbolo con la alegoría tiende a pensar que *descifrar* el símbolo consiste en *traducirlo*. Una vez descifrado, el símbolo se convertiría en un envoltorio inútil que puede ser desechado. Como alegoría, restaurar el sentido del símbolo significaría transportarlo, sustituirlo por un discurso directo capaz de preservarlo por entero y agotarlo, capaz de traducirlo literalmente. Pero un símbolo no es una alegoría, y el poder de revelar del símbolo es irreducible a toda traducción literal y directa de un lenguaje cifrado en un lenguaje inmediatamente inteligible. Ha de ser una interpretación creadora porque pensar *a partir* del símbolo no es pensar *detrás* del símbolo, no consiste en convertir el símbolo en un disfraz de la verdad. La sustancia del símbolo es indestructible; en la profundidad del símbolo habla el inagotable lenguaje en el que la experiencia primaria accede originariamente al sentido. Por eso el trabajo hermenéutico de *restauración* ha de consistir al mismo tiempo un acto de *creación de sentido*: *recordar* el sentido del símbolo es *crearlo*. Porque el símbolo no admite traducción, el símbolo moviliza y vivifica el pensamiento: interpretar el sentido latente en el símbolo es pensar, es promover sentido. Es interpretación creadora: “una interpretación que respeta el enigma original de los símbolos, que se deja enseñar por él, pero que, a partir de ahí, promueve el sentido, forma el sentido, en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo”⁷⁷⁹.

Pero, ¿cómo puede la hermenéutica realizar esta interpretación creadora? ¿Cómo se puede pensar a partir del símbolo? Ricœur distingue tres etapas de la filosofía hermenéutica⁷⁸⁰. Lo primero que habría que recordar es que, en cuanto hay ya lenguaje simbólico, en cuanto el símbolo articula una erupción existencial, hay ya hermenéutica, aunque sea en la forma salvaje e intuitiva de la *interpretación espontánea*. La

⁷⁷⁶ Ibid., p. 569.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 567.

⁷⁷⁸ FC, p. 373; “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 295.

⁷⁷⁹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 296.

⁷⁸⁰ Ibid., p. 293ss.; “Le symbole donne à penser”, en EC3, p. 186ss.

hermenéutica, en tanto que disciplina moderna y por tanto crítica, prolonga este impulso pero dotándolo de los recursos técnicos adecuados, de las reglas capaces de descifrar correctamente el sentido encerrado en el símbolo. Así alcanza su primera forma técnica, la primera etapa de la vía larga de un *pensamiento a partir del símbolo*: la propia de la *fenomenología de la religión*, cuyo mejor exponente sería el tipo de trabajo comparativo de Mircea Eliade, que pretende “comprender el símbolo por el símbolo”⁷⁸¹. Esta fenomenología descriptiva produce un primer beneficio al romper con el tipo de pensamiento explicativo y reduccionista producido por la gnosis y por la modernidad desmitificadora. Supone un tipo de inteligencia que busca recomponer el mundo del símbolo, desplegando sus múltiples intenciones, recorriendo los diversos niveles de experiencia que el símbolo unifica y articula en un sistema. En este sentido, el primer momento de la hermenéutica consiste en “repetir en imaginación y simpatía”⁷⁸² la experiencia vivida. Pero, dado que la experiencia no se ofrece como un dato inmediato, puesto que es una experiencia muda, sino a través de la mediación de un símbolo, la *repetición* tiene que consistir en la recomposición del universo del símbolo. Comprender un símbolo, en esta primera etapa, significa recorrer el universo de símbolos y darle la consistencia de un mundo, ubicar el símbolo en su mundo propio, reconstruir la posición que ocupa en el sistema homogéneo y total al que pertenece y que le da sentido. Comprender el símbolo es entonces devolverle su *coherencia propia*, e interpretar, el trabajo hermenéutico que promueve la aparición de esa coherencia. En relación a la problemática del mal, el primer paso, por tanto, habrá de consistir en la reconstrucción del universo simbólico en el que la experiencia del mal irrumpe.

Sin embargo, esta primera etapa ha de ser superada. No es posible permanecer en esta forma de fenomenología puramente comparativa que busca comprender el símbolo por el símbolo porque en ella la cuestión de la *verdad* ha sido puesta entre paréntesis, se encuentra evacuada. Cuando el fenomenólogo habla de verdad, en realidad se refiere solo a la *coherencia propia*, a la *sistematicidad del mundo del símbolo*. Pero esta en realidad es una *verdad sin creencia*, una *verdad a distancia*, una *verdad reducida*⁷⁸³. Porque en esa forma de verdad ha sido excluida la cuestión de mi creencia, mi compromiso con esa verdad. La inteligencia del símbolo que proporciona el fenomenólogo es “panorámica, curiosa pero no concernida”⁷⁸⁴. Y eso no es propiamente verdad. La verdad implica un compromiso con lo dicho por el símbolo, la convicción de que lo ahí dicho revela el ser. No se limita a *comparar*, sino que busca descifrar el símbolo para *apropiarse* de su sentido latente, que busca descifrar no solamente por una intención indefinidamente curiosa, sino porque cuenta con la convicción de que en el símbolo se manifiesta una experiencia del mundo a la que solo de esta forma podemos acceder. El paso de la etapa fenomenológica a la etapa hermenéutica *propiamente dicha*, a la dimensión propiamente *crítica* de la exégesis,

⁷⁸¹ FC, p. 572; “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 293.

⁷⁸² FC, p. 205 y p. 371.

⁷⁸³ FC, p. 573; “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 293.

⁷⁸⁴ *Ibíd.*

brota de la inclusión de esta cuestión hasta ahora puesta entre paréntesis. Es el resultado de plantear la cuestión de la *verdad del símbolo* eludida por el fenomenólogo.

Pero dar este paso supone introducirse en la relación del “círculo hermenéutico”⁷⁸⁵, que Ricœur toma prestado de Bultmann⁷⁸⁶, y en cuya definición reconoce las claras resonancias agustinianas del *credo ut intelligam*. Resulta formulado de esta forma: “hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”. De un lado, hay que creer para comprender, porque la inteligencia del símbolo es posible solamente si el intérprete se encuentra en una situación de pertenencia al aura del sentido interrogado. Una posición de pura exterioridad con respecto al símbolo, la mera distancia comparativa, imposibilita el trabajo de descifrado. La comprensión se encuentra siempre orientada por una pre-comprensión de la cosa. No hay comprensión

⁷⁸⁵ FC, p. 570; “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 294.

⁷⁸⁶ La referencia al trabajo “El problema de la hermenéutica” de Bultmann en las páginas finales de *Finitud y Culpabilidad*, expresa su decisiva influencia en la concepción de la hermenéutica que Ricœur está aquí elaborando. El “Prefacio a Bultmann”, incluido en CI, p. 373-392, destinado a introducir al público francés las obras de Bultmann *Jesus, mythologie et démythologisation*, y publicado en 1968, constituye la ocasión donde analizar el balance que Ricœur hace de su obra. Ahí queda clara la forma como Ricœur se apropia de dos conceptos hermenéuticos fundamentales de Bultmann: el primero, la noción de *desmitologización*; el segundo, la interpretación del *círculo hermenéutico* (pp. 380-386). Pero también queda claro cómo, ocho años después de la publicación de *Finitud y Culpabilidad*, Ricœur se ha distanciado críticamente tanto de esta concepción de la hermenéutica como de la propia teología bultmanianna.

La comprensión adecuada de la influencia de Bultmann sobre Ricœur en *Finitud y Culpabilidad* requiere, en cualquier caso, una breve explicación. Desde su primera obra, *Jesús*, hasta su clásico *Teología del nuevo testamento*, Bultmann realiza una aproximación a la figura de Jesús desde la aplicación de las reglas de la crítica histórica, en el sentido practicado por la escuela de la *historia de las formas* de la historia de las religiones. El resultado de esta aproximación crítica es la constatación de que hoy apenas podemos saber nada de la figura histórica de Jesús, del cual hay testimonios solo fragmentarios y que se encuentra envuelto por una atmósfera legendaria. Pero la renuncia al Jesús histórico permite rescatar la *significación* de Cristo: el mensaje que Dios manifiesta al hombre a través de la figura de Jesús. Y eso es fundamentalmente el contenido del *kerigma* cristiano: Cristo es el acontecimiento salvador. Este mensaje se encuentra contenido fundamentalmente en los escritos de Pablo en la primera fase del cristianismo primitivo, pero fue distorsionado por los relatos que posteriormente compusieron una imagen divina de Jesús. Todas las ideas sobre la preexistencia de Cristo, su encarnación, su resurrección de entre los muertos, su subida a los cielos, componen el *mito* de Jesús.

El mito, sin embargo, oculta el verdadero kerigma: la palabra divina que ha de ser extraída de su envoltura mitológica. En este sentido habla Bultmann de *desmitologización*. Y esta es justamente la tarea de la hermenéutica. Pero el kerigma es una llamada a la decisión. Sitúa al hombre ante una elección entre dos formas de existencia. Por eso, como expresa el título de su célebre colección de ensayos *Creer y comprender*. En efecto, *creer es comprender*. Solo en la fe se accede a la verdad de la propia existencia: a una existencia auténtica. En este sentido interpreta Bultmann el círculo hermenéutico. Para elaborar esta tesis encuentra apoyo en la filosofía, en concreto en el *Ser y tiempo* de Heidegger. Reinterpretando a Heidegger, Bultmann concibe así el hombre como existencia. El ser humano es proyecto, y este proyecto le lanza en torno a dos modos de comprenderse: la existencia inauténtica del hombre atareado con las cosas es releída como esa modalidad de existencia del hombre atareado que no se encuentra bañada por la fe; la existencia auténtica es esa modalidad de existencia del hombre que vive bañada por la luz del kerigma cristiano. En la fe el hombre alcanza su ser propio. La hermenéutica es entonces el trabajo crítico que, extrayendo el sentido kerigmático del *acontecimiento salvador* de Cristo que posibilita el acceso a una forma auténtica de existencia liberada del pecado y de la angustia. Así pues, sin entrar en un análisis comparativo detallado, y más allá de la propia concepción de la hermenéutica, es clara la deuda que el proyecto ricœuriano de una filosofía del mal y de la Transcendencia en su globalidad, realizada a través de una Hermenéutica de los símbolos del mal, mantiene con la teología de Bultmann. Esto se hará más evidente aún en el momento de explicar, durante la exégesis de los símbolos del mal, la propia *cristología* de Ricœur.

sin presuposiciones. Y por tanto el intérprete debe pertenecer al universo de presupuestos que permite interrogar adecuadamente al símbolo. Si no es así, el símbolo se mantendrá en silencio, esconderá su sentido. El intérprete debe encontrarse vitalmente vinculado al sentido que busca interrogar. Pero de otro lado, solo cuando se comprende se puede creer.

Finalmente, la etapa propiamente hermenéutica debe también ser superada por una etapa *propiamente filosófica* dominada por el trabajo de la *reflexión*. Una etapa en la que toca *pensar a partir del símbolo* y que busca promover una interpretación creadora.

La superación del círculo hermenéutico se produce transformándolo en *apuesta*: se trata de *verificar* si efectivamente la guía del símbolo permite comprender mejor al hombre y la relación entre el hombre y el ser; verificar si efectivamente la hermenéutica que muestra la significación del mundo simbólico se transforma en potencia de reflexión, si promueve la emergencia de un discurso filosófico sistemático. Filosofía es reflexión, y el trabajo de la reflexión a partir del símbolo consiste en elevar el sentido contenido en el símbolo al rigor del concepto. ¿Cómo debe trabajar una filosofía cuando acepta ser instruida por los símbolos? Primero, este pensar ha de consistir en una especie de “deducción trascendental del símbolo”⁷⁸⁷: porque se trata, en un sentido kantiano, de *justificar* el concepto exhibiendo cómo hace posible la constitución de una esfera de objetividad. Y en este sentido, sostiene Ricœur, “el símbolo empleado como detector y descifrador de la realidad humana es «deducido», en el sentido técnico de la palabra, cuando es verificado por su poder de suscitar, de aclarar, de ordenar esta región de la experiencia humana”⁷⁸⁸.

Pero además, en segundo lugar, esta interpretación filosófica de los símbolos “consiste en elaborar los existenciales que expresan las posibilidades más fundamentales del *Dasein*”⁷⁸⁹. Si el símbolo es una *cifra* reveladora del espesor y la profundidad humana, si el símbolo es el punto de sutura de lo histórico y lo ontológico, usar el símbolo como detector de la realidad humana puede constituir una nueva vía para descubrir los existenciales en sentido heideggeriano. Si esos existenciales emergen de la esfera simbólica, si los símbolos se dejan interpretar filosóficamente, entonces una filosofía estimulada e instruida por el símbolo representa una nueva *vía* para abrirse paso hasta esos existenciales fundamentales que permiten la comprensión de la realidad humana. El trabajo de deducción de la voluntad sierva se encontraría así inscrito en el interior de una “ontología de la finitud y del mal”⁷⁹⁰. Al elevar los símbolos a la claridad del concepto la hermenéutica se encamina hacia su horizonte ontológico: la exégesis de los símbolos debe servir para elaborar los conceptos existenciales que hacen inteligible “la situación del hombre en el ser del mundo”⁷⁹¹.

⁷⁸⁷ FC, p. 574.

⁷⁸⁸ “Le symbole donne à penser”, en EC3, p. 197; FC, p. 575.

⁷⁸⁹ *Ibíd.*

⁷⁹⁰ FC, p. 576.

⁷⁹¹ *Ibíd.*

Esta intención presta su auténtica medida de la apuesta filosófica de Ricœur en este momento, y también de su fracaso. La hermenéutica de los símbolos del mal es el medio para elaborar la *segunda revolución copernicana* anunciada al final de *Lo voluntario y lo involuntario*. Si la experiencia del mal es la experiencia de la crisis de lo sagrado, si tiene la eficacia de manifestar lo sagrado en el momento de su quiebra, entonces la Filosofía del mal se revela al mismo tiempo como el reverso de la Filosofía de la Trascendencia: de la misma forma que el pensamiento accede al acontecimiento de la caída a través del poder revelador del símbolo, este mismo poder da acceso al pensamiento al acontecimiento de la regeneración. Una sola hermenéutica recubre la problemática del mal, que se distiende en dos momentos: primero, como hermenéutica de los símbolos que expresan el acontecimiento de la caída, que prepara el trabajo filosófico de reflexión (esto es, de *deducción*) de los conceptos que hacen inteligible el concepto de *siervo arbitrio*; después, como hermenéutica de los símbolos que expresan el final del mal y la regeneración del hombre, que debería preparar el trabajo filosófico de reflexión (de nuevo, de *deducción*) de los conceptos que hacen inteligible la experiencia de *pertenencia del hombre a lo sagrado*: la *Poética de la voluntad*.

Este, en efecto, es el horizonte ontológico que orienta *Finitud y Culpabilidad*. En primer lugar, una filosofía instruida por los símbolos provoca “una transformación cualitativa de la conciencia reflexiva”⁷⁹². El poder revelador del símbolo no tiene como efecto un aumento de la conciencia de sí, una simple ampliación de la conciencia reflexiva. No es un revelador de la conciencia de sí. Por el contrario, la función ontológica del símbolo consiste en una “llamada por la cual cada uno es invitado a situarse mejor en el ser”⁷⁹³. Porque el símbolo no me revela a *mí mismo*, sino lo *sagrado* a lo que me encuentro perteneciendo. El símbolo es siempre “una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado”⁷⁹⁴. El símbolo dice “la situación del hombre en el corazón del ser”. Y por eso, sostiene Ricœur, es una filosofía instruida por los símbolos la adecuada herramienta para completar el propósito anunciado al final de *Lo voluntario y lo involuntario*: “romper el recinto encantado de la conciencia de sí, quebrar el privilegio de la reflexión”⁷⁹⁵. En el símbolo el *Cogito* hace la experiencia de descubrirse “en el interior del ser”⁷⁹⁶. Así pues, a través del símbolo se realiza la segunda revolución copernicana por la que el sujeto es descentrado al descubrirse participando de un ser que, a través del símbolo, le interpela. Los símbolos del mal constituyen una vía de acceso a lo sagrado al mismo tiempo negativa y positivamente: en el acontecimiento del mal muestran su crisis, la experiencia de la ruptura de la relación del hombre con la Trascendencia; en el acontecimiento de la restauración de su libertad, muestran la restauración del vínculo con la Trascendencia que salva.

Pero la filosofía hermenéutica del mal no solo realiza la intención ontológica aparecida en el momento del tratamiento del consentimiento. Además, en segundo

⁷⁹² FC, p. 575.

⁷⁹³ *Ibíd.*

⁷⁹⁴ *Ibíd.*

⁷⁹⁵ *Ibíd.*, p. 576.

⁷⁹⁶ *Ibíd.*

lugar, añade una segunda intención: constituye también una réplica a “*nuestra modernidad*”⁷⁹⁷. Esta segunda intención merece ser especialmente destacada porque manifiesta la enorme distancia con respecto al proyecto filosófico de las obras de madurez⁷⁹⁸. En este momento, Ricœur concibe la modernidad como el tiempo del *olvido de lo sagrado*: “Olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo sagrado, pérdida del hombre mismo en tanto que perteneciente a lo sagrado”⁷⁹⁹. Esta es la contrapartida de la esencia de la modernidad: la pretensión de dominar la naturaleza gracias a la técnica. Sin embargo, la misma técnica que provoca el olvido de lo sagrado produce la ocasión de su recuerdo. El tiempo de la técnica es también el tiempo de un lenguaje más técnico: más preciso, más unívoco. Es el tiempo de la lógica simbólica. Pero también el tiempo de la filología, de la exégesis, de la fenomenología de la religión. La misma técnica que permite vaciar el lenguaje de todo contenido formalizándolo por completo proporciona las herramientas para “llenarlo de nuevo, rememorando las significaciones más plenas, las más cargadas, las más comprometidas con la presencia de lo sagrado en el hombre”⁸⁰⁰. La hermenéutica del símbolo se encuentra animada por “la esperanza de una recreación del lenguaje”⁸⁰¹ capaz de restaurar el vínculo con lo sagrado, de revivir la experiencia de la pertenencia del hombre a la Trascendencia.

La modernidad es el tiempo de la crítica. Pero solo la dimensión crítica de la hermenéutica prepara el momento de la auténtica apropiación del sentido. Al disolver el mito-explicación abre una vía de acceso hacia el mito-símbolo: el trabajo de la crítica prepara la superación de *la crítica por la crítica*. El trabajo desmitologizador no destruye el mito, sino que impulsa la comprensión hacia la restauración rigurosa de la plenitud del sentido que en el mito habita, en la toma de conciencia del mito en tanto que mito. Desmitologizar no es desmitificar. La hermenéutica no es reductora sino restauradora, y culmina con la revivificación del sentido olvidado que sigue estando ahí depositado en el mito. Interpretar el mito es revivir su sentido, y por tanto operar de nuevo el acceso a lo sagrado en nuestra modernidad. Así, la modernidad es el tiempo del olvido de lo sagrado pero también el tiempo de la racionalidad hermenéutica que proporciona las herramientas para rememorallo.

La modernidad ha arrasado la “inmediatez de la creencia”⁸⁰²: ya no es posible vivir penetrados por el sentido que el simbolismo religioso contenía. El trabajo crítico de desmitologización ha acabado con esa posibilidad de vivencia religiosa. Pero tras la muerte de esta primera creencia ingenua, la modernidad misma proporciona, gracias a la hermenéutica, la ocasión de una “segunda inocencia”⁸⁰³: “es interpretando como podemos de nuevo oír”. La fórmula del círculo hermenéutico decía: “Hay que

⁷⁹⁷ *Ibíd.*, p. 568; “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 284.

⁷⁹⁸ J. Grondin ha analizado las implicaciones de esta intención en el capítulo titulado “Del sentido a veces olvidado de la primera entrada de Ricœur en hermenéutica”, en *Paul Ricœur*, p. 57-74.

⁷⁹⁹ FC, p. 568.

⁸⁰⁰ *Ibíd.*

⁸⁰¹ *Ibíd.*

⁸⁰² *Ibíd.*, p. 570.

⁸⁰³ *Ibíd.* Sobre esta cuestión, véase el trabajo de M.I. Wallace, *The second naiveté. Barth, Ricœur and the New Yale Theology*.

comprender para creer, pero hay que creer para comprender”. El segundo lado del círculo ya ha sido analizado: el intérprete debe encontrarse dentro del aura del sentido interrogado. Pero es el primer lado el que ahora ha de ser explicado: porque, efectivamente, solo si comprendemos podemos, hoy, llegar a creer. La vivencia inmediata de la fe ya no es posible, pero sí cabe una “modalidad “moderna” de la creencia” que es al mismo tiempo “expresión de la miseria de la modernidad y remedio a esta miseria”⁸⁰⁴. La hermenéutica culmina en el momento de la apropiación del sentido del símbolo, y de esa forma “yo puedo todavía hoy comunicar con lo sagrado al explicitar la precomprensión que anima la interpretación”⁸⁰⁵. Lo sagrado aún nos habla a través del símbolo, que solo aguarda a ser, de nuevo y adecuadamente, interpretado. La hermenéutica, adquisición moderna, proporciona las herramientas que permiten recargar el lenguaje del sentido necesario para expresar de nuevo la presencia de lo sagrado en el hombre, la pertenencia del hombre a lo sagrado. En el tiempo de la crítica, la modalidad de “creencia pre-crítica” es ya imposible, pero la hermenéutica filosófica se convierte en el soporte de una segunda modalidad de “creencia post-crítica”⁸⁰⁶: “una fe post-religiosa (...) para un tiempo post-religioso”⁸⁰⁷.

La simbólica del mal, segunda parte de *Finitud y Culpabilidad*, es la ocasión de comenzar a poner a prueba esta concepción de la hermenéutica. En primer lugar, a través de una *hermenéutica comparativa* que busca comprender el símbolo por el símbolo: restaurar el sentido de los símbolos del mal en los que la experiencia de la caída y de la regeneración emergen al plano del *lógos*: en esta etapa estudiaremos los cuatro primeros capítulos de *La simbólica del mal*; en segundo lugar, a través de una hermenéutica *propriadamente hermenéutica*, de apropiarse del sentido sistemático de esos símbolos: será la ocasión de estudiar el capítulo quinto, “El ciclo de los mitos”; finalmente, a través de una hermenéutica *propriadamente filosófica* que habrá de elaborar un pensamiento sobre el mal y lo sagrado instruido por los símbolos: fuera ya de *Finitud y Culpabilidad*, tendremos que rastrear la serie de textos diseminados en el tiempo donde Ricoeur esboza su filosofía del mal. Será esta la ocasión de comprobar hasta qué punto el pensamiento filosófico es capaz de conceptualizar y racionalizar ese sentido vivificado por los símbolos haciendo así enteramente inteligible la situación del hombre en el corazón del ser.

3.2. *Hermenéutica de los símbolos que arrancan la muda experiencia viva del mal de su silencio*

La primera fase de la hermenéutica, fenomenológica y comparativa, consistente en la repetición y restauración de los símbolos en los que el mal alcanza a expresarse⁸⁰⁸

⁸⁰⁴ Ibíd.

⁸⁰⁵ Ibíd.

⁸⁰⁶ Ibíd.

⁸⁰⁷ “Religion, athéisme, foi”, en CI, p. 431.

⁸⁰⁸ Para un estudio de la hermenéutica de los símbolos del mal, véase el trabajo de P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Étude de quelques étapes de l'évolution du*

y que ha de servir como propedéutica de una filosofía de la falta, está delimitada por dos decisiones metodológicas. La primera es la prohibición de comenzar directamente examinando el mito del pecado original⁸⁰⁹, que constituye el símbolo sin duda más elaborado, más racionalizado y especulativo de la experiencia del mal y que ha servido de punto de partida a buena parte de la reflexión clásica sobre esta cuestión. Su apariencia de racionalidad, sospecha Ricœur, resulta más bien tramposa, ya que pertenece a un período dominado por la influencia de la gnosis y su pretensión de convertir la experiencia del mal en *conocimiento*. Su racionalidad aparente es más bien efecto de una contaminación pseudo-filosófica de la que hay que desconfiar.

Por eso, en lugar de comenzar por este símbolo altamente especulativo, considera Ricœur necesario comenzar regresando al punto de contacto de los símbolos más elementales con la experiencia viva de la falta. El mito del pecado original quizás constituya el punto de llegada de una hermenéutica de los símbolos del mal, pero no su punto de partida. El trabajo fenomenológico ha de comenzar más abajo, tiene que dirigirse a ese fondo pre-especulativo donde la experiencia viva accede espontáneamente al lenguaje: es su privilegio fenomenológico. Y sucede que, efectivamente, la experiencia del mal es ciega, se encuentra originalmente instalada en el silencio de la emoción y la angustia, pero también que es arrancada de ese silencio en la experiencia del penitente que confiesa sus pecados. Es por tanto en el lenguaje de la confesión donde halla Ricœur la forma primaria como la experiencia del mal alcanza a ser dicha, elevándose desde el plano de la emoción al plano del sentido.

La primera fase de la simbólica del mal ha de consistir por tanto en la elaboración de un primer grupo de símbolos primarios que articulan la confesión del mal hecha por la conciencia religiosa. El contenido fundamental de estos símbolos arcaicos será después retenido y reelaborado en un segundo grado de símbolos: el de los mitos del comienzo y del fin. Y solo entonces, este mismo contenido será de nuevo retenido y reelaborado en un tercer nivel más especulativo, cuyo punto de partida es el mito del pecado original, a partir del cual se inicia la reflexión propiamente filosófica. De esta forma, de grado en grado, ascendiendo desde las formas simbólicas más primitivas hasta las más racionalizadas y recorriendo las transformaciones de nivel en nivel del mismo y elemental contenido simbólico arcaico, la reflexión filosófica es anclada (y así encuentra su legitimidad fenomenológica) en la experiencia viva del mal.

La segunda decisión consiste en el reconocimiento de la *contingencia radical* de este trabajo hermenéutico⁸¹⁰. Los símbolos seleccionados no permiten explorar *toda* la experiencia humana, no dan acceso a la experiencia humana *en general*. La pregunta que abre la investigación filosófica –la pregunta por el ser, que incluye toda otra pregunta posterior, también la pregunta por el mal– es griega, y por ello el espacio de la experiencia del mal abierto a la investigación filosófica privilegia las expresiones de la

problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structures mythiques de la foi chrétienne, especialmente las págs. 286-345.

⁸⁰⁹ FC, p. 205ss.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 222ss.

cultura judía y griega de las que se nutre nuestra cultura. Los grandes símbolos que relatan la experiencia del mal son, por tanto, inevitablemente, los que relatan la experiencia occidental del mal. La distancia que nos separa de la experiencia de la falta de otras tradiciones culturales impide que sean englobadas por una fenomenología orientada por una pregunta de origen griego: la pregunta que orienta la investigación al mismo tiempo la limita y privilegia la proximidad cultural judía y griega. En este sentido, y esto es importante, la filosofía hermenéutica que Ricœur aquí se propone renuncia a la ensoñación de elaborar un *universal concreto* capaz de englobar todas las formas de experiencia humana del mal. La pretensión de una “objetividad no situada”⁸¹¹, propia del discurso científico, empeñada en escapar de los límites impuestos por la historia, resulta ingenua. Ignorar los límites, la contingencia impuesta por las condiciones históricas de la memoria, conduce solo a no comprender nada. Afirmar objetivamente el mismo valor de todas las culturas solo es posible a costa de no entender, precisamente, las razones de su valor.

El trabajo hermenéutico está siempre situado. Tiene, como decíamos anteriormente, presupuestos, y por eso solo puede aspirar a ser consciente de *todos* sus presupuestos. La investigación se encuentra orientada por la proximidad cultural de Atenas y Jerusalén, y por eso solo puede avanzar *poco a poco* conforme a tres tipos de relación⁸¹². Primero, en *profundidad*: la experiencia de la falta se encuentra sedimentada, estructurada en capas que hay que excavar, algunas más transparentes y otras olvidadas. Después, relaciones *laterales*: la comprensión de los símbolos judíos y griegos requiere encuadrarlos en sus contextos, comparándolos con ingredientes comunes a su entorno histórico-cultural. Finalmente, relaciones *de delante hacia atrás*: la memoria cultural es renovada por cada nuevo descubrimiento produciendo un especial tipo de *neo-pasado*. La apropiación presente del pasado lo modifica: lo que entendemos hoy por helenismo no es ya lo que entendía el alejandrino, ni el escolástico, ni el ilustrado. Primero, por la *restauración de los intermediarios perdidos*: el descubrimiento de nuevas fuentes, la aparición de documentos perdidos, remodela la memoria, provocan una nueva memoria del pasado. Después, por la *supresión tardía de la distancia* como hace, por ejemplo, la fenomenología de la religión cuando aproxima culturas que no se han encontrado y amplía así nuestro patrimonio cultural. Y todo esto ha de ser tenido en cuenta por el trabajo hermenéutico.

a) El simbolismo primario de la mácula, el pecado y la culpabilidad

El punto de partida del trabajo hermenéutico es la experiencia más primitiva de la falta que se revela, en el nivel de los símbolos primarios, con el símbolo de la *mácula* (*souillure*). Esta, considera Ricœur, es la forma más primitiva de expresión del mal, el germen en el que se contiene el contenido más elemental que después habrá de retomar la reflexión filosófica. En este símbolo el mal se presenta como lo impuro, y lo impuro

⁸¹¹ *Ibíd.*, p. 227.

⁸¹² *Ibíd.*, p. 222ss.

es una especie de substancia-fuerza del mal, algo *cuasi-material* que infecta, que daña mediante propiedades invisibles y que opera como una fuerza.

Posee una doble materialidad, objetiva y subjetiva. Desde un punto de vista objetivo, lo característico de la mácula es que ocupa una instancia previa a la esfera del mal. Esta se encuentra instalada en el interior de un horizonte ético, pero la impureza es pre-ética. No hay ofensa a un dios ético, ni lesión a la justicia, ni disminución de la dignidad personal, ni ninguna clase de imputación personal a un agente responsable porque es anterior a toda intención del agente. No refiere a la santidad divina, ni al respeto del otro ni a la estima de sí. La impureza se define exclusivamente por la violación objetiva de una prohibición. Expresa la idea de un contacto infeccioso, la presencia de algo cuasi-material que se transmite por contacto y que posee un carácter contagioso. Y por eso representa un estado donde el mal equivale a la desgracia, al malestar. Esto explica el significado negativo de los ritos de purificación en los cuales se despliega: el rito limpia la mancha, borra la impureza.

De otro lado, la vivencia subjetiva de lo impuro consiste en el sentimiento de *terror* que anticipa la cólera vengativa de lo prohibido. Este terror es sin duda físico, pero también alcanza una dimensión ética: justamente ahí se produce la primera forma de conciencia por la cual el sujeto se descubre como “un muerto en la ciudad de los fines”⁸¹³. Es a través del miedo, y no por el amor, como nuestra conciencia accede por primera vez al mundo ético. El origen del terror se encuentra en la relación primordial y automática contenida en la idea de *expiación*, anterior a toda justificación implícita, entre mancha y venganza. “Lo impuro se venga”⁸¹⁴: el sufrimiento es el necesario precio a pagar por la violación del orden; es la forma como la pureza satisface su derecho a la venganza. El castigo es automático, y por eso se expresa en el lenguaje de la *retribución*, de la *deuda*. El sufrimiento es al mismo tiempo físico y ético, externo e interno. Tiene, de hecho, la función de síntoma: delata la impureza cometida. Por eso representa el primer esquema de racionalización del mal al ordenarlo en términos causales: el acto impuro desencadena la enfermedad, la desgracia, la muerte. Y por eso constituye la forma más elemental de experiencia ética: la desgracia del hombre sufriente es el testimonio de su impureza. Su sufrimiento es el síntoma de su culpa por violar lo prohibido. Porque lo prohibido no expresa solo la existencia de una norma que indica algo que no se puede hacer sino, sobre todo, la forma más elemental de la experiencia de lo sagrado como un terrible poder que nos amenaza con el castigo. Por eso aterra: el penitente sabe con certeza que la violación de la prohibición desencadenará un poder sobrehumano que lo destruirá. Lo sagrado es experimentado de manera originaria de forma negativa: como una inmensa fuerza que nos aterra porque sabemos que siempre alcanza al hombre impuro.

La extracción realizada por Ricœur de la riqueza simbólica de la mácula viene a transformar este doble contenido objetivo y subjetivo. Tanto la imagen de lo impuro como “algo” que infecta como el sentimiento de terror que se desata anticipando la

⁸¹³ FC, p. 233.

⁸¹⁴ *Ibíd.*

cólera sobrehumana que venga la violación de lo prohibido entran en el nivel del símbolo cuando encuentran un primer lenguaje que los manifiesta. En primer lugar, el simbolismo implícito en la objetividad infecciosa de lo impuro es sorprendido en el nivel pre-simbólico de la acción ritual de purificación. En la cadencia rítmica de los movimientos de la ablución, o de la purificación de la sangre derramada por el asesino, la mancha simbólica entra en el territorio humano de la palabra que educa la vivencia sentimental gracias al vocabulario de lo puro y lo impuro. Emerge de este modo un lenguaje simbólico, un *lógos* capaz de transmitir la primitiva emoción del terror que inspira lo sagrado. Así, en Grecia, el lenguaje de lo *katharós* y de la *katharsis*, originario de los rituales de purificación, contagia todo el lenguaje de la tragedia y la legislación, constituyendo la memoria ética elemental que ocupa el subsuelo no-filosófico en el que arraiga la propia reflexión filosófica cuando, por ejemplo, entiende la sabiduría como un ascético proceso de purificación.

También la vivencia subjetiva del terror sufre esta sublimación: entra en el lenguaje a través de la confesión del pecado. El temor a la venganza delata la exigencia de un *justo castigo* que actúa conforme a una *ley de retribución*: si el hombre es castigado es porque ha pecado. Al confesar el mal cometido, el hombre asume que debe ser castigado conforme a su pecado. Admite que lo justo no es escapar del castigo, sino precisamente ser castigado. La venganza de lo prohibido penetra así en el interior de la conciencia. El pecador solo puede esperar que este sufrimiento, tristeza y miedo tengan un sentido, reafirmando así el orden, la originaria integridad. Si el castigo tiene una finalidad, entonces podemos tener la esperanza de que el terror desaparecerá de la vida de la conciencia. Por debajo del temor al castigo late así una aún más fuerte confianza y admiración por el orden. Lo sagrado no es vivido ya solo como un terrible poder que nos destruye, sino también como soporte de un orden admirable. Al castigar, la fuerza sagrada destruye para restaurar ese orden que el hombre ha violado, que lo sagrado cuida y en el que el hombre mismo descubre algo tan valioso que vence el terror. Por encima de la primera experiencia negativa brota esta segunda experiencia positiva de lo sagrado como fuerza sobrehumana que regenera y restablece el orden. Y al hacerlo, provoca la felicidad del hombre. Si el castigo tiene sentido porque reafirma el orden, entonces solo el castigo nos libera. En este sentido profundo arraiga, sostiene Ricœur, la reflexión del *Gorgias* platónico: el hombre injusto no es feliz; y también la forma spinozista como el amor vence al terror y por tanto el sabio consigue no pensar en la tristeza. El terror es sublimado, en la forma de *conciencia de la justicia del castigo*, en esperanza de liberación del mal. El pecador accede a una primera forma ética cuando comprende que lo sagrado limpia y purifica a través del castigo.

La mancha representa, por tanto, “el “esquema” primero del mal”⁸¹⁵. En este símbolo se encuentran los contenidos fundamentales de su experiencia. Este simbolismo fundamental es recuperado y reelaborado en la que Ricœur considera segunda forma primaria de la falta, la del *pecado*⁸¹⁶, producto central de la cultura judía. Lo que la

⁸¹⁵ *Ibíd.*, p. 250.

⁸¹⁶ *Ibíd.*, p. 251ss.

experiencia del pecado añade a la experiencia de la falta es el hecho de que el hombre que ha cometido el mal se descubre a sí mismo colocado *ante Dios*. El hecho de estar ante Dios (y no, por ejemplo, ante el Todo Otro de la hegeliana conciencia desdichada) constituye el aspecto objetivo central que delimita el campo del pecado. La Alianza entre el hombre y Dios fija la situación previa de encuentro y diálogo, el lazo preliminar que el hombre, al pecar, rompe. La esencia del pecado es por tanto la experiencia de la lesión de la Alianza con lo sagrado. La Alianza es el resultado de la iniciativa de Dios, que se dirige al hombre iniciando un diálogo. La Alianza es por eso vocación e invocación: Dios, que es espíritu y palabra, habla al hombre, y el hombre responde a Dios. Pero la palabra de Dios no es un mandato moral, ni tampoco es una especulación en sentido griego. La Alianza expresa una “palabra total”⁸¹⁷: una relación personal que recubre todas las dimensiones de la existencia porque expresa la originaria situación de diálogo del hombre con Dios, expresa la característica existencial del hombre de encontrarse ya ante Dios, el hecho de que su existencia completa se despliega ante su presencia.

Es aquí donde descubre Ricœur el papel decisivo de la figura del profeta⁸¹⁸. Lo que define la experiencia del pecado es la quiebra de esa relación total. Al pecar, el hombre se aparta de Dios, interrumpe el diálogo en el que se encontraba. Por eso el profeta, a través de quien la palabra de Dios alcanza al hombre, no piensa, no elabora teóricamente ningún contenido, sino que clama, grita, gime y amenaza denunciando la bondad de Dios y la maldad del hombre. Ezequiel, Amós, Isaías, no reflexionan sobre el pecado, sino que profetizan *contra* el pecado. El oráculo profético encierra el hallazgo judío del pecado: es, primero, el signo de la amenaza total que anuncia la cólera de Dios contra su pueblo; pero, después, contiene una indignación, una acusación que le presta una cualidad ya ética y que desarrolla el momento subjetivo de la experiencia de impureza. El momento ético de la profecía es la revelación de la *infinita exigencia* que Dios dirige al hombre. Porque la exigencia es ilimitada, la indignación y la denuncia del profeta también lo son. Para Amós el pecador es inicuo, expresando el enraizamiento radical del mal en el hombre; en Osías, el pecado es metafóricamente expresado a través de la imagen de la repudia de la mujer adúltera: como el marido engañado, Dios rechaza al hombre; en Isaías, la exigencia infinita de Dios culmina con la obediencia desarmada del fiel. La exigencia profética que manifiesta la santidad de Dios y denuncia el mal radical del corazón humano se mantiene en tensión, sin embargo, con el *mandato finito* de los textos legales. La experiencia del pecado refleja esta tensión dialéctica de la Alianza: la exigencia de Dios es infinita, pero se concreta en una serie de mandatos detallados que convierten el pecado en la violación de una serie prescripciones concretas.

⁸¹⁷ *Ibíd.*, p. 256.

⁸¹⁸ *Ibíd.*, p. 258ss. Ricœur ya ha analizado de forma autónoma, en relación con la cuestión del fondo pre-filosófico de la filosofía, de las *fuentes no-filosóficas* de la filosofía, en *Filosofía y profetismo I y II*, mencionados anteriormente. Algunas de las ideas fundamentales relativas a la cuestión del pecado están ya en ambos, de forma germinal, presentes.

La *cólera de Dios*⁸¹⁹ es la reelaboración, en el contexto de la experiencia judía del pecado, del lado subjetivo de la experiencia de lo *impuro*. El terror ante la venganza de lo sagrado da paso a la *angustia* sentida por el pecador ante la nueva forma de temor que nace de la conciencia de vivir sin Dios, de la ausencia de Dios. La conciencia del pecado irrumpe así desde el contexto previo de la Alianza. Dios es el poder absoluto que amenaza. Ver a Dios es morir, y por eso su presencia despierta un terror absoluto. Pero la cólera de Dios que despierta el pecado del hombre reelabora esta experiencia. Porque ahora el anuncio de la catástrofe expresa la distancia de Dios. Pecar es pecar contra Dios, y el resultado del pecado es que Dios se aparta y nos abandona. Pero la cólera de Dios también revela su santidad. El oráculo profético, sostiene Ricœur, es siempre doble: anuncia la destrucción, pero también la salvación en la restauración de la Alianza. Y ahora la salvación es reinterpretada como la presencia de Dios, como la reparación del vínculo con Dios. La figura del Día de Yahvé, con la que el profeta anuncia la destrucción histórica de la comunidad, del pueblo judío, y que convierte a Yahvé en señor de la historia, es también anuncio de la salvación en el cumplimiento de la Alianza, en la obediencia al mandato divino. El suplicante que invoca a Dios en los Salmos alcanza a ser consciente de sí mismo porque se sabe inmerso en una relación dialógica con Dios, como sujeto de pecado; y también reconoce en la cólera de Dios la figura de lo sagrado no ya solo como el poder terrible que castiga, sino también como una infinita santidad y amor hacia el hombre.

Al extraer el simbolismo del pecado, Ricœur examina cómo esta nueva experiencia de la falta accede al lenguaje en la interpelación del profeta, en la confesión del pecador y en la invocación del suplicante. El simbolismo de la mácula, que expresa el mal como una *infección* que contamina por contacto y la purificación como una *limpieza*, se transforma en el simbolismo del pecado en la *ruptura de la relación cuasi-personal* que, en la Alianza, define la esencia de la existencia humana por encontrarse ante Dios. La purificación se transforma ahora en *redención*, en regreso y retorno, en reparación del lazo que nos une a lo sagrado y que había sido roto por el pecado. Ricœur encuentra un nuevo vocabulario que expresa esta nueva figura de la falta: la *errancia*, la imagen del *camino tortuoso* del perverso que se aparta del camino recto; la *rebelión* de la intención mala que se opone a la voluntad santa y que define la forma específica del orgullo bíblico, frente a la *hybris* griega, por la ruptura de un pacto; la *perdición*, que define la situación de alienación, de extrañamiento de sí mismo del pecador cuando es abandonado por Dios.

Una nueva experiencia del mal se articula a través de esas imágenes: ya no la substancia contaminante de lo impuro, sino la quiebra de la relación con lo sagrado. Esta se encuentra caracterizada por dos rasgos. En primer lugar, el pecado es *nada*⁸²⁰. Al romper el vínculo inicial que le mantenía unido a lo sagrado, el pecador se aleja de Dios, se olvida de Dios. Adopta así su existencia una forma inconsistente, vacía. Sin Dios, la existencia humana es solo vanidad, dice el Salmo. El perdón es por eso el

⁸¹⁹ FC, p. 268.

⁸²⁰ *Ibíd.*, p. 280ss.

resultado de la iniciativa de Dios, que se arrepiente de la cólera que provoca el pecado y abre así una nueva situación donde cabe el retorno, donde el hombre puede tomar a su vez la iniciativa para eliminar el pecado y restaurar así la Alianza.

Sin embargo, en segundo lugar, el pecado es también *posición*⁸²¹. Hay un “realismo del pecado”⁸²² que expresa su dimensión ontológica: el hecho de que lo malo es la existencia del hombre. En primer lugar, el tabú del simbolismo de la mancha se convierte así ahora en Ley, expresión ético-jurídica de la Alianza. El pecado es la posición real de infracción de la ley, de quiebra de la Alianza. En segundo lugar, el simbolismo del pecado reabsorbe también el simbolismo de la mancha al transformar la substancia maléfica e infecciosa en la imagen de los demonios como fuerzas cuasi-personales, como origen cuasi-sustancial del pecado en el corazón de la disposición mala del hombre. Así se entabla la analogía entre el pecado y la enfermedad y el perdón y la curación. Este elemento cuasi-sustancial es preservado también, en tercer lugar, en el simbolismo de la redención. El pecado, que es ruptura de la Alianza, es vivido como alienación, esclavitud, infelicidad; la redención, que es reparación del vínculo con lo sagrado, es expresada en el simbolismo fundamental del Éxodo como el producto de un rescate, de un tributo. En este sentido la redención se sintetiza con la expiación ceremonial. La praxis ritual, ciega e incomprensible, atenta exclusivamente a la repetición exacta de los gestos de la ceremonia, se fusiona con la contrición que se produce en la confesión del pecado. El ritual adquiere así una dimensión ética. Ahí se entrecruzan los dos símbolos, la purificación y el perdón. Al preservar este lado sustancial del mal, expiar y perdonar pasan a ser lo mismo.

Pero el simbolismo del pecado no agota la experiencia de la falta. Si el pecado expresa el momento objetivo de la falta, la situación real del hombre ante Dios en la que el hombre, al violar lo prohibido, se aleja de Dios, la *culpabilidad* indica un nuevo momento subjetivo: la toma de conciencia de esta situación, la completa interiorización de la experiencia objetiva del pecado. De esta forma, el simbolismo de la culpabilidad inicia un último ciclo que ensancha la experiencia originaria del mal incorporando la figura del *hombre culpable*⁸²³.

La culpabilidad, de nuevo, opera un gesto al mismo tiempo de ruptura y de recuperación del contenido simbólico tanto de la mancha como del pecado. En primer lugar, respecto del simbolismo de la mancha, la culpabilidad provoca una revolución de la experiencia del mal al invertir la relación entre castigo y culpabilidad. La vivencia subjetiva de la mancha experimentada por el hombre impuro le pone en un estado de terror por el que el castigo es anticipado. El impío se sabe culpable, pero eso significa solamente que es consciente de estar cargado del peso del castigo, independientemente de ser la causa del mal. No es necesario haber cometido el mal para tener que cargar con el castigo. Sin embargo, la experiencia de la culpabilidad desplaza el centro de gravedad desde el acontecimiento de violación objetiva de la prohibición, que desata la venganza

⁸²¹ Ibid., p. 288ss.

⁸²² Ibid., p. 288.

⁸²³ Ibid., p. 307ss.

de lo sagrado, hacia la *subjetividad* que se descubre a sí misma haciendo un mal uso de su libertad. Esta nueva conciencia no sufre porque esté anticipando el castigo, sino porque se siente responsable del mal y lo vive como una disminución de su propio valor. Y por eso la propia experiencia del castigo se transforma: ya no es venganza de lo sagrado, sino *enmienda*, corrección de la subjetividad mala que produce su liberación.

En segundo lugar, el sentimiento de culpabilidad completa el movimiento de interiorización presente ya en la experiencia del pecado. La exigencia dirigida al hombre descubre ya un polo subjetivo de responsabilidad en la prohibición: soy yo quien se encuentra llamado a decidir entre el respeto de la prohibición o su violación; es a mí a quien el profeta interpela íntegramente, colocándome ante una elección radical entre Dios o la nada, convirtiendo el contrato jurídico de la Alianza en una acusación personal de indignidad. La confesión de los pecados viene a terminar esta transformación del pecado en culpabilidad personal al convertir el *yo interpelado* por el profeta en un “yo que se acusa a sí mismo”⁸²⁴. En los Salmos de Penitencia descubre Ricœur la transformación de la posición objetiva del *pecador* que se encuentra ante la mirada de Dios en el *sujeto* que se somete al tribunal de su propia conciencia moral. De la categoría del *ante Dios*, que domina la experiencia del pecado, pasamos a la nueva del *hombre-medida*⁸²⁵. Del *realismo del pecado* pasamos ahora a un “fenomenismo de la culpabilidad”⁸²⁶. De la medida absoluta de la acusadora mirada de Dios pasamos a la medida subjetiva del tribunal de mi propia conciencia, que se convierte en instancia suprema del juicio moral. El resultado es una nueva figura del mal: la del hombre culpable que, en total soledad, tras disolver el sentido religioso del pecado, se descubre enteramente responsable del mal que siente y se acusa a sí mismo ante sí mismo del mal que ha causado.

En esta revolución de la experiencia del mal encuentra Ricœur dos adquisiciones decisivas. En primer lugar, la culpabilidad produce una individualización de la imputación⁸²⁷. En la confesión de los pecados, el sujeto acusado es todavía un nosotros. El pecado preserva aún un carácter indisolublemente comunitario que afecta a la totalidad del pueblo, y que por eso produce una deuda de carácter secular, que se arrastra de generación en generación. Pero la culpabilidad acusa a un yo, tiene un carácter enteramente personal que apela a una responsabilidad individual. En segundo lugar⁸²⁸, la culpabilidad introduce una gradación en la magnitud del mal cometido. El pecado, al colocarnos ante la absoluta mirada de Dios, descubre la absoluta maldad del hombre que es enteramente pecador, sin matices. La culpabilidad acepta grados, descubre una medida relativa de justicia que nos hace más o menos culpable, que introduce una serie de grises entre las figuras del justo y del malvado.

La emergencia de esta nueva figura se caracteriza por el estallido en tres modalidades de hombre culpable. La primera modalidad se da en la *experiencia ético-*

⁸²⁴ *Ibíd.*, p. 311.

⁸²⁵ *Ibíd.*

⁸²⁶ *Ibíd.*

⁸²⁷ *Ibíd.*, p. 312ss.

⁸²⁸ *Ibíd.*, p. 314ss.

*jurídica griega*⁸²⁹. En Grecia el vocabulario de la culpabilidad es elaborado a través de la reflexión a partir de la experiencia jurídica y penal. Por ello juega un papel tan importante la metáfora central del tribunal. Opera una conceptualización de nociones religiosas arcaicas ligadas al simbolismo de la pureza y la santidad que acaba segregando el orden cósmico del orden de la ciudad. La reflexión sobre los diversos grados de culpabilidad se desvincula así del ámbito de lo sagrado, ateniéndose al penoso trabajo de los tribunales de justicia de ajustar las sanciones y penas al delito cometido. Este preliminar trabajo reflexivo, especialmente cuidadoso en la elucidación de ciertos casos-límite como los accidentes en los juegos y las humillaciones en la guerra, donde la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario se hace especialmente oscura, se precipita después en las grandes conceptualizaciones platónico-aristotélicas sobre la voluntariedad, la elección preferente y la deliberación y el deseo dirigido hacia fines. Es el preliminar trabajo reflexivo realizado en la esfera de los tribunales penales ciudadanos para discriminar y medir los grados de indignación y de reprobación pública lo que nutre las grandes conceptualizaciones filosóficas. Y por debajo de ese movimiento lo que hay es una inmensa empresa de redefinición de nociones de origen religioso como *Diké*, *amartía* o *hybris*, vinculadas al lenguaje de la mancha, el sacrilegio y la ofensa a los dioses, al vocabulario de la responsabilidad individual, al lenguaje de la culpabilidad.

Ricœur encuentra la segunda modalidad de hombre culpable en la *conciencia fina del escrupuloso* representada de forma típica por el fariseo⁸³⁰. El fariseísmo es el resultado de la repetición de la situación mosaica que representa el momento del Exilio: el mensaje profético ha fracasado; el pueblo judío sabe que ha sido castigado por no haber seguido su guía. Ha pecado contra Dios y la consecuencia es el fracaso histórico del Estado judío. En este contexto se produce la respuesta de Nehemías y Esdras. Con ellos se inicia una nueva época histórica del judaísmo, la etapa de la religión de la Torá. Aunque esta arraiga en la experiencia religiosa mosaica, al mismo tiempo la transforma significativamente. Porque si el castigo de Israel es consecuencia de haber desobedecido la Ley de Dios, el fariseísmo reacciona con la pretensión de llevar a todo el pueblo a la práctica efectiva de la Ley en todos los aspectos de la vida. El nuevo mensaje característico del legalismo judaico es el proyecto de someter la existencia completa, en todas sus facetas, bajo la Ley: en vivir enteramente “bajo la Ley y por la Ley”⁸³¹. Esta transformación del judaísmo transforma sus grandes figuras: el profeta se convierte ahora en el erudito exégeta de la ley (el rabino); del momento del surgimiento pasamos al momento de la enciclopédica interpretación que culmina en el Talmud; y de la exigencia ilimitada de la santidad de Dios a la práctica minuciosa y detallada de la ley.

Lo peculiar del fariseísmo es que, lejos de ser un banal legalismo, se caracteriza por ser una *heteronomía consecuente*. El fariseísmo es una ética del detalle que busca realizar la Torá en todas las dimensiones de la vida. Es por eso una obediencia

⁸²⁹ Ibid., p. 316ss.

⁸³⁰ Ibid., p. 326ss.

⁸³¹ Ibid., p. 328.

integralmente asumida y querida. Por eso representa de forma típica esta nueva experiencia de la culpabilidad. El escrúpulo indica un “régimen general de heteronomía consecuente y consentido”⁸³². La conciencia escrupulosa es heterónoma hasta el final: es la voluntad de obedecer la instrucción divina “en todo, a pesar de todo y en todo detalle”⁸³³. Y por eso es *dependiente* pero no *alienada*. Porque es consecuente y consentida, esta forma de heteronomía no coloca al sujeto fuera de sí. En la absoluta obediencia el hombre escrupuloso se encuentra en sí, es feliz.

La aportación del escrúpulo a la conciencia de culpa es la idea de *mérito*. El hecho de que el justo sea agradable a Dios, y el malvado no, añade algo a la personalidad del justo y del malvado. Ser agradable a Dios define internamente al hombre en su relación con la santidad divina. Serle agradable es entonces la huella del acto justo, la afección de la buena voluntad. Implica por eso una recompensa. Tener mérito significa merecer algo, justamente la bendición de Dios gracias a la cual el hombre obediente se asegura la felicidad. Del mismo modo, el malvado obtiene la *perdición*. Objetivamente, el pecado consiste en una transgresión. Subjetivamente, la culpabilidad acarrea la perdición, esto es, la pérdida, la disminución del grado de valor de la propia existencia. Y por eso es alienación, conciencia desdichada.

Ricœur localiza la tercera y decisiva modalidad de hombre culpable en el *infierno de la condenación*⁸³⁴ que brota de la reflexión psico-teológica cristiana⁸³⁵. Es San Pablo quien, en sus Epístolas, y contra el legalismo judío, da una vuelta de tuerca a la aspiración farisea a vivir bajo la ley y por la ley al descubrir la “maldición de la ley”⁸³⁶. Porque si el hombre es efectivamente incapaz de satisfacer la exigencia total de la ley en cada una de las situaciones y matices, entonces necesariamente la Ley es la fuente del pecado. Y entonces resulta que por la Ley el hombre se encuentra ya instalado en el infierno de la condenación. El problema es el siguiente: si la Ley es buena en sí y está dirigida a procurar la vida, ¿cómo es posible que se convierta en instrumento de la condena y de la muerte? Pablo descubre de esta forma una nueva dimensión de la conciencia del mal. El pecado es, objetivamente, transgresión, pero la forma interiorizada de conciencia culpable descubierta por Pablo desenmascara el mal

⁸³² Ibíd., p. 335.

⁸³³ Ibíd., p. 336.

⁸³⁴ Ibíd., p. 348ss.

⁸³⁵ La *crisología* de Ricœur que, a partir de este momento, iremos recomponiendo grado a grado, en sus diferentes fases, y que constituye el centro de la reflexión tanto sobre el acontecimiento del mal como sobre la posibilidad del fin del mal y de la regeneración, es enteramente incomprensible sin la obra de los teólogos Bultmann y Barth, que no son expresamente citados por Ricœur en la obra pero que constituyen la atmósfera que envuelve su trabajo hermenéutico. Habitualmente agrupados dentro de la corriente de *Teología Dialéctica*, del primero hemos citado su obra fundamental, *Teología del Nuevo Testamento*; del segundo, hay que destacar su *Carta a los romanos*. Sus temas fundamentales son recuperados por la reflexión de Ricœur: la reducción de la figura histórica de Jesús al significado Cristo; la concepción del *kerigma* cristiano como el acontecimiento salvador Cristo; la acotación del *kerigma* en las Epístolas de Pablo, especialmente en la reflexión sobre la conversión del pecador en el hombre nuevo; la concepción escatológica de la salvación, y el papel central de la categoría de la esperanza... los ingredientes fundamentales de la exégesis de Ricœur del simbolismo cristiano encuentran su origen en la crisología elaborada por ambos.

⁸³⁶ FC, p. 349.

en la misma farisaica voluntad de salvarse satisfaciendo incondicional y absolutamente la ley. La noción de *carne* expresa esta *justicia de la ley* a través de la cual el hombre aspira a *glorificarse*, esto es, a asegurarse la salvación a cambio de cumplir exhaustivamente la ley. San Pablo escinde el sujeto entre un *yo de razón* y un *yo de carne* que se encuentra alienado porque surge de la voluntad de vivir bajo la ley para *justificarse*.

Por ello su reflexión supone el acabamiento del ciclo de la experiencia de culpabilidad. De un lado, supera la historia de la falta porque culmina el proceso de interiorización del pecado. Produce una transformación de la estructura de la acusación. La atomización y judicialización de la ley acaba borrando del todo el carácter dialógico de la Alianza. Abolido el sentido del pecado como presencia ante la mirada de un Dios que nos acusa por violar lo prohibido, en Pablo encontramos ya definitivamente acabada la figura del *yo* como *tribunal de sí mismo*, la experiencia de una acusación sin acusador, de una maldición sin nadie que maldiga. La conciencia culpable, aislada y cerrada sobre sí misma, se acusa, se juzga y se condena. De esta forma completa la figura de la *conciencia acusada*. La culpabilidad es el pecado de desesperación del que hablaba Kierkegaard. Ya no es transgresión de una prohibición; es el “pecado del pecado”⁸³⁷, es el “deseo de muerte” de la voluntad desesperada que se encierra y se repliega sobre sí misma, separándose de la comunión de los pecadores, complaciéndose oscuramente en su propio mal, asumiendo enteramente el peso del mal. Es una conciencia “sin promesa”⁸³⁸ de reconciliación con lo sagrado, entregada al examen detallado e indefinido de la pureza de las intenciones, y que se ve abocada a la desconfianza, la sospecha y el desprecio de sí.

Pero, de otro lado, la noción paulina de culpabilidad solo se comprende como un “pasado sobrepasado”⁸³⁹. La conciencia culpable alcanza la reconciliación mediante la *justificación por la fe* presente que libera retrospectivamente del pecado: el pecado pasado es recubierto por la esperanza de una salvación que solo puede llegar gratuitamente, rompiendo el aislamiento de la conciencia que se juzga a sí misma, desde fuera. Frente a la justificación farisea *por la ley*, por la que el sujeto se *glorifica*, y que representa esa forma extremadamente sutil de maldad por la que el sujeto pretende el imposible de asegurarse la salvación mediante la observancia exhaustiva de la ley, Pablo afirma la justificación *por la fe*. En ella se descubre la vanidad de la práctica de la ley. Ya no está en la mano del sujeto *glorificarse*; el descubrimiento de Pablo es que solo se puede *creer* y *esperar* ser salvado mediante el don de la gracia divina. El fariseo se asegura la salvación cumpliendo la ley; el cristiano renuncia a las obras y vive solo de la fe. Pablo descubre la ley como maldición, pero reinterpretada retrospectivamente desde la instancia de la justificación se convierte en pedagogía del secreto de la salvación: en el juicio escatológico la salvación es otorgada desde fuera; la justificación del hombre culpable es el resultado de una lógica del *exceso*, de la *sobreabundancia* que

⁸³⁷ *Ibíd.*, p. 356.

⁸³⁸ *Ibíd.*

⁸³⁹ *Ibíd.*, p. 358.

caracteriza el don de la gracia. Ricœur cita dos pasajes especialmente ilustrativos de esta lógica extraídos de la epístola a los Romanos. En el primero se lee: “Se introdujo la ley para que se multiplicase la falta; pero ahí donde el pecado se multiplicó, la gracia sobreabundó.”⁸⁴⁰; en el segundo: “Pues Dios nos encerró a todos en la desobediencia para tener de todos misericordia.”⁸⁴¹ La enseñanza de la justificación, de esta lógica entre la abundancia del pecado y la sobreabundancia de la gracia, es que nadie puede disponer de una técnica capaz de asegurarse la salvación, porque esta procede de un don que llega gratuitamente de fuera. Y esta enseñanza solo se adquiere cuando la conciencia justificada mira hacia atrás y descubre la conciencia de culpa como la condenación producida por la esclavitud de la ley. Si es imposible para el hombre cumplir absolutamente la ley, si la ley es el origen del pecado y entonces ser hombre significa ya siempre haber pecado, entonces el hombre solo puede ser declarado justo por otro que, no debiéndonos nada, por un exceso de amor, nos salva.

En el fariseísmo late la idea subyacente de una *libertad enteramente responsable*. El tema de las dos inclinaciones lo refleja⁸⁴². La diferencia es que aquí la inclinación mala es implantada por el creador en el hombre, y por eso es solo un obstáculo que el hombre puede superar. Es la tentación permanente que inclina a la libertad, pero de la que esta se puede desembarazar. Por eso el arrepentimiento es siempre posible para el hombre. Basta con cambiar la vía para retornar a Dios. Pero es Pablo quien hace la completa experiencia del mal como *mal radical* y la experiencia del final del mal como *justificación*. El hombre se encuentra ya condenado de antemano porque la condición de cumplir la ley exhaustivamente es irrealizable, y la salvación no es algo que el hombre por sí solo pueda conseguir. Si el mal está instalado en el corazón del hombre, entonces el hombre solo puede tener la esperanza de alcanzar la reconciliación por un exceso de amor, gratuitamente, por Dios. El símbolo de este exceso es Cristo. La *nueva criatura* de la que habla Pablo es el hombre que se sabe culpable pero que puede encontrar su felicidad, alcanzar su en sí, salir de su estado de alienación, no ya mediante su esfuerzo, su buena voluntad, su responsabilidad, sino mediante el gratuito y sobreabundante amor de Cristo, donde está la salvación.

A través del recorrido por estos tres símbolos primitivos de la experiencia del mal, que avanzan reteniendo y afinando los contenidos de cada grado inferior, alcanza Ricœur a iluminar la conceptualmente contradictoria figura de un *siervo-arbitrio*⁸⁴³. El punto de partida era el reconocimiento de que la idea de una libertad que se suprime a sí misma conducía inevitablemente al fracaso de cualquier intento de tematización directa. Solo el libre arbitrio es inteligible, pero no su indisponibilidad. Tras el recorrido por estos símbolos se hace ahora manifiesto que eso que era inaccesible para el entendimiento se revela indirectamente, sin embargo, como la *idea*, el *telos* hacia el que apunta su exégesis. Y así puede Ricœur intentar hacer inteligible este concepto por

⁸⁴⁰ Romanos, 5, 20; cit. en FC, p. 359. Según la traducción de Nácar-Colunga, dice: “Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia”

⁸⁴¹ Romanos, 11, 32, según la traducción de Nácar-Colunga; cit. en FC, p. 359.

⁸⁴² FC, p. 339.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 361.

elevación, mediante la especulación a partir de estos símbolos. El símbolo de la mácula contiene una imagen del mal como *infección*, refleja ya la situación de estar atado a algo, y por eso la *purificación* es un desatarse, es liberarse. En el nivel del pecado, la situación originaria de *cautividad* constituye el fondo del acontecimiento de la *liberación* que el Éxodo simboliza. En el nivel de la culpabilidad, la libertad alcanza la dimensión de una relación de sí consigo mismo. Se cumple enteramente la paradoja de un *libre arbitrio cautivo*⁸⁴⁴: la de una libertad *que tiene que ser liberada*, que tiene que ser recobrada de una esclavitud a la que ella misma se condena, y que orienta toda la reflexión sobre el mal hacia la problemática de la *salvación*.

En el nivel simbólico más primitivo de la mácula detecta Ricœur el *triple esquematismo*⁸⁴⁵ que define el concepto indirecto de siervo arbitrio y que es posteriormente recuperado en cada uno de los niveles simbólicos más complejos. En primer lugar, su *positividad*. El mal no es una *nada*, una mera falta de ser. Es un *algo* que es *puesto*, que posee una densidad específica, cuasi-sustancial; es la *potencia de las tinieblas*, y por eso es algo que tiene que ser limpiado, borrado. En segundo lugar, su *exterioridad*. El mal es resultado del contacto con lo impuro. Es así experimentado como algo que llega al hombre desde un afuera de la libertad que es tan originario como la propia libertad. Y por eso *seduce*. Es eso otro de la libertad que la atrae, que tira de ella y a lo que la libertad se rinde. Finalmente, es una *infección*. El mal es resultado de un contagio con una materialidad dañina. Pero es una *auto-infección*. La infección simboliza la mala elección que se ata a sí misma, la afección de sí por sí por la que la libertad se condena a la esclavitud. De esta forma, exhibe su carácter *radical*. El mal que infecta al hombre no lo destruye. No hace del hombre otra cosa, más bien resulta su destino originario. Es consustancial a la libertad. En este sentido, concluye Ricœur, el mal no es el negativo del bien, no es el polo opuesto al bien; es más bien “el marchitamiento, el oscurecimiento, la desfiguración de la inocencia”⁸⁴⁶. Es el acontecimiento de la pérdida de la inocencia. Y por eso es alienación: es pasar estar fuera de sí, desposeído de sí mismo. Pero no hace que el hombre deje de ser hombre. Porque el mal es *radical*, pero la bondad es *originaria*. El mal viene a alterar esa bondad previa, a enturbiarla, en fin, a infectarla, pero no a destruirla. Y por eso es más bien el comienzo de un relato que apunta en dirección hacia una reconciliación final.

b) Los mitos que narran el comienzo y el final del mal

En el simbolismo de la mancha aparecen ya, por tanto, los tres rasgos constitutivos de la experiencia del mal. Su positividad, su exterioridad y su carácter infeccioso son los ingredientes de la experiencia viva mediatizados ya por su más primitiva forma simbólica. De grado en grado, estos rasgos son reelaborados. El simbolismo del pecado y de la culpabilidad, las nuevas dimensiones que se añaden en la

⁸⁴⁴ Ibid., p. 362.

⁸⁴⁵ Ibid., p. 365.

⁸⁴⁶ Ibid., p. 366.

descripción de esta experiencia, operan a partir de una recuperación de este contenido fundamental. Su exégesis acaba orientando la comprensión de la vivencia rica y compleja del mal en dirección al concepto de siervo arbitrio: el de una libertad que se pierde, una afección de la libertad por sí misma, una fascinación activo-pasiva, un auto-cautiverio. Y, sin embargo, la elevación de la experiencia viva a este primitivo nivel simbólico no acaba de iluminar este concepto. Es necesario elevar de nuevo estos símbolos primarios al segundo grado simbólico de los *mitos*, en los que la experiencia del mal es *narrada*, para que esta resulte, a través de esta nueva mediación, y gracias a su particular poder revelador, enteramente comprensible.

La hipótesis de trabajo manejada por Ricœur es que el mito se caracteriza por tres funciones⁸⁴⁷. En primer lugar, el mito expresa una *universalidad concreta* de la experiencia humana. Engloba la humanidad en su conjunto en una *historia ejemplar*. Así la experiencia, que acontece en un tiempo que es cualquier tiempo, se eleva al arquetipo del héroe, del hombre original, del semi-dios, que habla de las estructuras existenciales del hombre. En segundo lugar, ofrece una *orientación temporal*. El relato en el que esta universalidad concreta es recogida introduce un carácter de movimiento en la experiencia humana. Al narrar el comienzo y el fin de la culpa, el mito orienta la experiencia del mal desde un origen hacia un cumplimiento, expresa la existencia humana como un doble movimiento: de la inocencia a la caída, de la perdición hacia la salvación. Finalmente, el mito efectúa una *exploración ontológica*. A través del relato se persigue capturar lo que para Ricœur es, en este momento, el “enigma fundamental de la existencia humana”⁸⁴⁸: la *discordancia* entre la *inocente realidad fundamental*, que expresa el estatuto ontológico de la naturaleza humana esencial, y el estado existencial de *caída*. Al relatar el paso de la naturaleza esencial al estado de alienación, el mito hace comprensible el estatuto ontológico del ser humano: el de una “criatura buena y destinada a la felicidad” que, sin embargo, acaba en un “estado existencial o histórico vivido bajo el signo de la alienación”⁸⁴⁹. Originariamente inocente, su efectiva existencia se encuentra alienada. Y por eso su libertad tiene que ser, paradójicamente, *liberada*. Por eso su existencia se encuentra destinada hacia la búsqueda de la reconciliación consigo mismo, de su salvación, del retorno a su naturaleza inocente. Por eso los mitos relatan siempre la existencia humana en una historia que avanza desde su estado de caída hasta su salvación.

El mito abre y descubre esta dimensión fundamental de la existencia humana. Pero, ¿por qué el mito necesita de la forma del relato para cumplir esta función reveladora? La fenomenología de la religión interpreta la conciencia mítica a partir de la regresión desde el mito hasta su raíz pre-narrativa. De esta forma, disuelve el mito en la experiencia efectiva de religación a la totalidad de las cosas. El relato sería solo la envoltura verbal de una *forma de vida sentida y vivida* antes de ser *contada*. El mito es la cáscara que envuelve la experiencia primitiva de participación con la totalidad del ser.

⁸⁴⁷ Ibid., p. 372.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 373

⁸⁴⁹ Ibid.

Lo fundamental es la *hierofanía*: la experiencia de lo sagrado; la experiencia de la concordancia íntima del hombre con el ser, la intuición de una plenitud, de un englobante cósmico. Para el fenomenólogo, la acción ritual y la palabra mítica vienen, tras esta experiencia de participación, a fusionarse en un arquetipo que pretende *repetirla*. La réplica de Ricœur al fenomenólogo es que, sin embargo, esta experiencia solo puede ser *significada* a través del mito. Porque la intuición del englobante cósmico no es algo *dado*, sino solamente *apuntado*. El vínculo con la totalidad se ha perdido, nunca es algo simple y directamente vivido, ni tan siquiera para el hombre primitivo, y por eso el hombre necesita de los mitos: es el relato mítico lo que viene a restituir esa integridad. El hombre mítico es ya una conciencia desdichada. Se encuentra ya escindido. No se encuentra ya viviendo esa participación. Y por eso el mito no puede ser descrito solamente como la *envoltura* de una experiencia vivida, sino que debe ser reconocido como la estructura que, *significando* esa experiencia, la *restaura*. A través de la acción ritual y de la palabra dicha el hombre logra participar de nuevo de la totalidad perdida. Sin el mito no hay entonces acceso a una experiencia en la que ya el hombre, inevitablemente, no se encuentra.

Ahora bien, ¿cómo puede el símbolo expresar esa totalidad?, ¿cómo puede restaurar el vínculo que religa al hombre con la totalidad? La respuesta de Ricœur es: diversificándose, multiplicándose en ciertos signos privilegiados. Porque lo sagrado ya no es vivido, sino solamente significado, el símbolo simboliza a través de un *análogo*⁸⁵⁰. Frente a la totalidad significada, la limitación humana de la experiencia produce un efecto de dispersión de los símbolos. El *significante* total emerge en una serie dispersa y caótica de *afloramientos contingentes*, se condensa en ciertos objetos sagrados, de rituales y de signos privilegiados. Lo sagrado adquiere así la forma de una realidad “flotante”⁸⁵¹ que envuelve y se solidifica al mismo tiempo en una serie de signos diversos. El desfase entre la plenitud totalizante simbolizada y la finitud de la experiencia humana produce sistemáticamente este efecto de *excedente de sentido* propio del símbolo. El símbolo jamás agota la experiencia de lo sagrado. Al contrario, los relatos y los rituales en los que de forma privilegiada lo sagrado pretende ser simbolizado son siempre rebasados por esta experiencia flotante y envolvente. Como el hombre busca significar ese vínculo que no puede vivir, el símbolo posee esa riqueza inagotable de significación, multiplicándose indefinidamente en signos privilegiados y discursos sobre esos signos, promoviendo nuevos afloramientos que buscan expresar de otra forma esa experiencia.

El mito adopta la forma de un relato porque la conciencia mítica es conciencia de un *drama*⁸⁵². La experiencia ha de ser *narrada* porque la toma de conciencia del mal lo es de una historia fundamental que avanza desde un principio hasta un final. La narración es la forma primitiva y esencial capaz de expresar el recorrido existencial que va, primero, desde la originaria instauración de la inocencia hasta su pérdida y, después,

⁸⁵⁰ *Ibíd.*, p. 378.

⁸⁵¹ *Ibíd.*, p. 379.

⁸⁵² *Ibíd.*

desde esta hasta su restauración. Necesitamos historias ejemplares donde el drama existencial del mal se haga comprensible condensándose en una serie de personajes y acontecimientos. Porque tiene el carácter de un acontecimiento, de un drama cósmico, los símbolos del mal adquieren la forma narrativa del mito. Y por eso la forma del relato no es algo sobreañadido, accidental, al simbolismo del mal, sino su forma “primitiva y esencial”⁸⁵³.

La exégesis de los ciclos míticos donde se relata el comienzo y el final del mal que Ricœur se propone busca evitar dos peligros. De un lado, ese tipo de fenomenología de la conciencia mítica que reduce su diversidad al hallazgo primitivo del Maná. Del otro, ese género de mitología comparada que diversifica indefinidamente los casos y sus diferencias. Entre ambas posiciones, Ricœur busca articular esta sobreabundancia de mitos a través de una *tipología* capaz de “respetar los intermediarios”⁸⁵⁴, es decir, de elaborar una *multiplicidad numerosa* de mitos capaz de equilibrar su diversidad en una serie de figuras fundamentales que, a la manera de Lévi-Strauss, sinteticen la diversidad de la experiencia humana del mal. De esta forma, su método de interpretación está dirigido por la distinción de cuatro *tipos míticos* del origen y final del mal: el mito del drama de la creación, los mitos de la caída del hombre, los mitos trágicos griegos y el mito del alma desterrada.

El primer tipo es el mito del drama en el que se relata la divina acción creadora que instauro el orden venciendo el caos originario. Por debajo de las teogonías homérica y hesiódica, Ricœur encuentra como ejemplar el primitivo ciclo de los mitos teogónicos sumero-acadios. Al estudiar el poema babilónico *Enûma Elish* descubre tres rasgos esenciales. Primero, que antes de ser un relato de la génesis del mundo, se trata de un relato de la misma génesis de lo divino. El orden del mundo es la última fase de un drama que comienza antes, en el momento de la generación de los dioses. Pero en segundo lugar, y esto es decisivo, que el mal es originario porque aparece al mismo tiempo que los dioses. El caos es anterior al orden y el mal coincide con la generación de lo divino. Antes de la intervención creadora de Tiamat y de Apsu, madre y padre primordiales (los Urano y Gea babilonios) está el caos líquido de la inmensidad de las aguas. Y el orden se instituye con una primigenia violencia. Los hijos de los dioses perturban su morada, y Apsu trama destruirlos. Pero sus hijos se adelantan y Mummu, el Cronos babilonio, el mayor de sus hijos, le asesina. Tiamat maquina maliciosamente su venganza, y para eso engendra una muchedumbre de monstruos. En ese momento es concebido Marduk, Zeus babilonio poderoso y sabio, quien lucha contra los dioses antiguos, despedaza a Tiamat y así instauro definitivamente el Cosmos que brota de sus miembros despedazados. Ricœur extrae claramente el simbolismo del mito: el origen de las cosas es ciego, está más allá del bien y del mal, es al mismo tiempo divino y monstruoso. La violencia forja el orden. El asesinato es el acto por el que lo divino logra imponer el orden sobre el caos. El mal es tan viejo como lo divino y, por tanto, el hombre no es el origen del mal, sino solo su continuador.

⁸⁵³ Ibíd., p. 380.

⁸⁵⁴ Ibíd., p. 382.

Esta violencia originaria, de hecho, opone el tipo del drama de la creación frente al posterior tipo mítico de la caída que fija la aparición del mal en un momento posterior a la creación, lo que implica la degradación del orden ya instituido, histórico, situando el origen del mal en el hombre. En este sentido, el paralelismo existente entre los mitos babilónicos y bíblicos es solo aparente. Por ejemplo, el diluvio babilonio es resultado del capricho divino de Enlil, de su excesiva cólera, y no es por tanto el castigo del mal humano. Hay un paraíso, pero no hay expulsión del hombre originario. La epopeya de Gilgamesh es la del héroe que busca desesperadamente la inmortalidad y fracasa. Pero su fracaso carece de toda dimensión ética, viene simplemente a confirmar la diferencia entre los dioses y los hombres. Su condena es la humana mortalidad, pero no el castigo de un pecado. Porque, en efecto, si el mal se encuentra en el momento de la génesis de los dioses, el problema que busca resolver el mito de la caída se encontraría ya resuelto de antemano: el acto de creación elimina el mal.

Como la fundación del mundo es el acto donde el mal es suprimido, la vivencia del drama del mal no puede consistir más que en una *repetición* cultural y ritual del acto creador. La liturgia de la fiesta babilonia de año nuevo confirma esta idea. El acontecimiento de la eliminación del mal es un drama vivido por los dioses en el momento de su génesis, es por tanto anterior a la historia de los hombres, y por eso los hombres solo pueden participar activamente del drama repitiendo litúrgicamente el acontecimiento fundador del orden. Así entra el drama de creación en la historia de los hombres. Los hombres existen para servir a los dioses: para rendirles culto. A través de la fiesta, los hombres reactivan el drama de creación. Lo interesante es que, en la liturgia, dos significados se superponen. El primero es la renovación periódica de la naturaleza, pero el segundo, la renovación del propio orden político humano. En este sentido, el drama de creación anima todas las esferas culturales babilonias, también la política. La figura del rey adquiere ahí un papel central: es la instancia donde se fusionan el orden divino y el terreno. Repite, a la escala humana, la función protectora del orden del dios. Intérprete de la voluntad del dios, legislador y juez en nombre de los dioses, hasta penitente que ha de humillarse simbólicamente para que sean extirpados los males cometidos por el pueblo. En el simbolismo del rey se refleja el drama teogónico. Esto se hace especialmente visible en la interpretación teológica de la guerra. El enemigo pasa a ser el reflejo de las originarias potencias del mal. El Rey, vengador del caos, protector del orden, tiene que ejecutar la misma violencia originaria contra esas fuerzas: el enemigo es el mal refigurado que ha de ser extirpado. De esta forma, el mal de la historia, toda violencia y todo desorden humano, es una reiteración del drama cósmico.

El análisis de la figura hebrea del rey le permite a Ricœur verificar, de forma recesiva, la interpretación del primer tipo mítico. El mito de creación sobrevive en la mitología bíblica, pero alterado. Las *imágenes* perviven, pero son recubiertas por nuevas *significaciones* que manifiestan una ruptura. El tratamiento de las imágenes opera una “desmitologización del mal cósmico” que prepara una “remitologización del mal

humano”⁸⁵⁵ al entrar en contacto con un nuevo ciclo mitológico, puramente antropológico: el adámico. La figura babilónica del Rey es visible en la fiesta de entronización de Yahvé, que celebra la entrada del año nuevo judío, y en la que Dios es aclamado como Rey. También en la figura del Rey oriental que en el nombre de Dios combate contra los enemigos comunes de dios y de los hombres. Así como en la elegía lanzada por David mientras es perseguido por su hijo Absalón, donde el combate ritual se convierte en combate histórico del rey contra las potencias del mal. Y también, sin duda, en la imagen escatológica del Rey mesiánico. Pero estas imágenes son empleadas en un contexto donde ya no hay teogonía, y eso cambia completamente su significado. La creación es buena de una vez. Ya no hay drama. El mal es posterior a la creación del Cosmos, y por eso justamente se hace necesario un mito que relate la entrada del mal en el mundo. Es entonces cuando el momento del drama se desplaza de la génesis divina a la historia de los hombres, y por eso la historia de los hombres deja de consistir en una repetición del drama originario para ser, ella misma, la instancia en la que se desenvuelve ese drama, el resultado del esfuerzo de los hombres por extirpar el mal del mundo y alcanzar así la salvación.

Finalmente, examina Ricœur la forma “mutante” del drama de creación en las teogonías griegas a través de la figura del Titán. En efecto, las teogonías homérica y hesiódica pertenecen al tipo del drama de creación, pero el tema del Titán introduce una serie de signos de transición fenomenológica en dirección hacia los otros tipos míticos trágico, órfico y bíblico que permite verificar, por contraposición, el tipo del drama de creación. De un lado, el Titán representa a los viejos dioses vencidos por los dioses olímpicos; representa así las potencias arcaicas derrotadas en el acto de fundación del orden. Pero, de otro, al asociarse al momento del origen del hombre, introduce un elemento de subversión del orden que empuja el drama de creación en dirección a una forma post-divina, a un drama propiamente antropogónico. Su proyección trágica se cumple de manera ejemplar en la figura de Prometeo. Esquilo le atribuye un carácter de *hombre primordial*, de héroe que entrega al hombre su humanidad y por eso se ve obligado a probar la cólera de los dioses. En el orfismo, los titanes devoradores de Dionisos son responsables de la creación de los hombres, formados a partir de sus jirones. En la Biblia aparece también la figura de los Gigantes, colaboradores necesarios en el Diluvio. La raza insolente de los titanes, seres menos que divinos y más que humanos, representados por su gigantesca enormidad, distorsiona así la simetría entre los ciclos babilonio y griego, derivándolo hacia otras formas.

El segundo tipo de mitos del comienzo y del final del mal está encarnado por la tragedia griega⁸⁵⁶. En primer lugar, señala Ricœur que la forma griega de la tragedia no es un mero caso ejemplar que pueda ser ampliado, por inducción, a otras formas trágicas. Al contrario, en su forma griega lo trágico adquiere su forma completa. Ahí se manifiesta enteramente la esencia de lo trágico. Formas posteriores, como la isabelina o

⁸⁵⁵ *Ibíd.*, p. 418.

⁸⁵⁶ Algunos ingredientes fundamentales de esta interpretación de la experiencia trágica fueron ya elaborados por primera vez en el artículo “Sobre lo trágico”, mencionado anteriormente.

la moderna, no vienen sino a repetirla. En segundo lugar, esta esencia trágica se caracteriza por dos rasgos. De un lado, por la visión trágica de lo divino, patente en la temática del hombre cegado por los dioses y conducido a su propia ruina. Del otro, por su carácter espectacular. Lo trágico no se deja domar por la especulación, y por eso acontece a través de la acción del héroe.

De hecho, lo que caracteriza la tragedia es hacer cristalizar en la forma plástica del drama, del espectáculo, una serie de temas anteriores, *pre-trágicos*. El más importante de ellos es la idea de que la iniciativa de la falta tiene un origen divino, aunque después haya de contar con la complicidad de la debilidad humana. Se trata de una *teología de la ceguera*⁸⁵⁷, del rapto del acto humano por el dios. En este sentido, el poder divino es principio del bien y del mal. Es al mismo tiempo divino y diabólico, origen del buen consejo y del extravío del hombre. El extravío del héroe no es un castigo a un mal cometido, sino el origen mismo de la falta. Esto descarga de responsabilidad al héroe, y descubre un sentido fatal de la acción humana. La acción del héroe es un acontecimiento sin sujeto personal, el resultado de la intervención de potencias trascendentes y hostiles. De hecho, la representación de esta divinidad hostil y cegadora tiene inicialmente el carácter de una fuente de potencia no personalizada. La Moira, asignando a cada hombre el lote que le toca sin su elección; el *daimon*, como repentina aparición invencible de lo divino en la vida del hombre, son versiones de esta potencia impersonal. En la figura de Zeus esta potencia comienza a psicologizarse, a personalizarse. Zeus representa lo divino ambiguo, bueno y malo al mismo tiempo. Pero es en el tema de los *dioses celosos* de la grandeza del hombre cuando esta hostilidad divina alcanza una completa personalización. Es entonces cuando nace lo trágico: cuando la hostilidad se encuentra personificada en unas fuerzas que se desatan ante la desmesura del hombre, que sienten celos de su grandeza. En cualquier caso, la iniciativa del mal sigue siendo divina: no es que la *hybris* humana provoque el *ptonos* divino, sino que el *ptonos* divino se anticipa denunciando la *hybris* humana. Y de esa implacable denuncia nace el temor humano a la desmesura y el ideal griego de *medida* y, en general, lo trágico. En este sentido, concluye Ricœur, hay una “inconfesable, o al menos insostenible”⁸⁵⁸ *teología trágica* que acusa a los dioses de su maldad, que sabe que los dioses no son inocentes y buenos, sino que desatan ciegamente su cólera contra los hombres cegando su entendimiento e inclinándoles al error.

La cristalización de esta serie de elementos (la ceguera divina, el *daimon*, el lote, los celos divinos, la desmesura humana) en lo trágico es localizada de forma ejemplar por Ricœur en la obra de Esquilo. Es aquí donde se sintetizan los dos ingredientes decisivos. De un lado, sin duda, la *predestinación al mal*, el elemento del destino que brota de la hostilidad divina. Pero para que haya tragedia, esta predestinación tiene que encontrar la resistencia de la *grandeza heroica*⁸⁵⁹. Tiene que encontrar la oposición de la libertad del héroe, de su dureza contra el destino. Hay tragedia cuando la *cólera del*

⁸⁵⁷ FC, p. 426.

⁸⁵⁸ *Ibíd.*, p. 438-9.

⁸⁵⁹ *Ibíd.*, p. 430.

hombre se enfrenta a la *cólera de los dioses* e, incapaz de resistir, sucumbe. Hay tragedia porque el héroe no es enteramente inocente sino, más bien, una *inocencia culpable*⁸⁶⁰; porque el héroe no es solamente víctima de la maldad divina; porque su sufrimiento no es del todo injusto. Hay tragedia porque también el héroe es culpable.

Ricœur elabora estos dos ingredientes a través del análisis del *Prometeo encadenado*. La oposición entre Zeus y Prometeo exhibe ambos rasgos. De un lado, Zeus es el dios malvado, el *kakós daimon* donde se fusionan lo divino y lo satánico. En *Los persas* elabora Esquilo ya este elemento. Si un ateniense puede sentir compasión por Jerjes es porque Jerjes es, en cierta medida, un hombre ejemplar aplastado por los dioses. El héroe es, de entrada, víctima de una agresión trascendente. La *cólera de los dioses* se ceba con el hombre que sobresale. La figura de Zeus del Prometeo encadenado encarna esta figura del *kakós daimon*. Zeus es la personificación del dios malvado que, envidioso, castiga al heroico titán. Zeus encarna la maldad fundamental del ser de las cosas que destruye a los hombres; es la “culpabilidad del ser”,⁸⁶¹. Sin embargo, tampoco Prometeo es del todo inocente. La culpabilidad divina encuentra su complemento en la específica culpabilidad humana de la desmesura. Así lo trágico alcanza su carácter paradójico. El implacable destino encuentra su contrario en la libertad del héroe que, gracias a su acción, retrasa su cumplimiento. Esta acción introduce así un germen de incertidumbre en lo que, en sí, es perfectamente implacable, despertando la emoción trágica. Prometeo no solamente sufre la *cólera de los dioses*. Él mismo está lleno también de furia contra los dioses. No solo sufre, también actúa. Encadenado, su acción es desafiar a Zeus: un acto supremo de resistencia. Prometeo es inocente y su castigo injusto: sufre por haber amado excesivamente a los hombres, entregándoles el fuego y otorgándoles así su humanidad. Pero también es culpable. Primero, por la violencia que supone el robo del fuego, violando la prohibición de Zeus, y después, castigado, trama su venganza contra Zeus guardando el secreto de su destrucción. La esencia de la tragedia pasa por esta colérica revuelta del héroe contra la divinidad hostil. El dios es malvado, pero la inocencia del héroe es también culpable.

Finalmente, la cancelación del mal en lo trágico no puede producirse más allá de la escenificación trágica, sino en el interior del propio drama. En el drama de creación, el mal y su cancelación coinciden en el mismo acto de instauración del orden. Al crear, el dios salva. En la visión trágica el mal no finaliza más allá del drama, sino en el sentimiento de *piedad* que despierta en el espectador, en la emoción impotente por la que el espectador penetra en el interior del drama y se hace partícipe de la desgracia del héroe. Ricœur reconoce la existencia de ciertos casos en los que se insinúa un final de lo trágico. Con la transformación de la figura de las Erinias en Euménides de *Orestes*, Esquilo parece ensayar una cancelación del ciclo de las venganzas con la entrada de una forma superior de justicia. Igualmente, la liberación de Prometeo en la perdida parte final de la trilogía parecería suponer una cancelación de la tensión trágica: la dureza de la divinidad se suaviza, Prometeo es liberado y Zeus se convierte en padre de Justicia.

⁸⁶⁰ *Ibíd.*, p. 438.

⁸⁶¹ *Ibíd.*, p. 432.

En Sófocles, el *Edipo en Colono* parece también suponer un caso de fin de lo trágico: el anciano Edipo muere pacíficamente, glorificado tras una larga meditación sobre sus desgracias. Y, sin embargo, sostiene Ricœur, la característica salvación trágica se produce en el interior de la tragedia misma. La *phronein* trágica consiste en ese “sufrir para comprender”⁸⁶² que festeja el coro del *Agamenón* de Esquilo. Y eso solo acontece en el interior de la forma *espectáculo*: la purificación catártica se produce en el momento en que el espectador se identifica con el coro, se convierte él mismo en corifeo, y entonces *sufre*. Su sufrimiento no es el del héroe, por supuesto, pero sí su reflejo sentimental. Y así siente *phóbos*, ese temor específico, esa angustia que brota de la comprensión de que la libertad del héroe se estrella contra el destino fijado por una divinidad hostil, pero también *eleos*, esa misericordiosa mirada que ya no acusa ni condena porque comprende el destino del héroe y entonces solo puede sentir piedad. Y en estas dos modalidades cruzadas de sufrimiento, de temor y de piedad, con las que el espectador se identifica con el héroe, estalla la forma trágica de sabiduría en el éxtasis del espectáculo.

El decisivo mito adámico representa el tercer tipo. Lo que lo diferencia del resto de tipos míticos no es versar sobre un “hombre primordial”; eso lo hacen otros. Su especificidad consiste en ser el primero donde el origen del mal es atribuido directamente al hombre, y no a ninguna forma de lo divino: es el “mito antropológico por excelencia”⁸⁶³. Se caracteriza por tres rasgos. El primero es que deposita el origen del mal en un ancestro de la humanidad que posee nuestra misma condición (Adán). Por eso, a la hora de interpretar el mito, Ricœur afirma que se trata de un mito de la *separación* más que de un mito de la *caída*. Si Adán es interpretado como una especie de primordial sobrehumano, entonces lo importante del mito es la caída que provoca la degradación de lo humano en general. Y eso no es lo que cuenta el mito. El sentido que el mito encierra tiene que ver, antes que nada, con el relato del momento de alejamiento del hombre respecto de Dios. Es un relato sobre, justamente, el pecado *original*, sobre la más primitiva acción del hombre contra Dios. En segundo lugar, en el mito se produce, de forma inédita, un desdoblamiento entre el origen del mal y el origen del bien. Las cosas se originan como buenas en el acto de creación. Y por eso el bien es *originario*. El mal llega después, irrumpe una vez que el mundo ya ha sido creado y es bueno. Y por eso solo puede entenderse como obra de un hombre. El hombre comienza el mal, introduce el mal en un orden creado por Dios que lo precede. Frente a la *bondad de lo creado*, que refleja la perfección absoluta de Dios, la *maldad de la historia*, que refleja la existencia de un mal radical en el corazón del hombre.

En este sentido, el mito forja un inédito concepto de *libertad* que ya no es solo *comienzo*, sino también, y sobre todo, *potencia de deserción*: “potencia para la criatura humana de deshacer y de deshacerse a partir de su ser hecho y perfecto”⁸⁶⁴. En el mito se descubre una forma radical de libertad porque lo es *para el mal*. El símbolo de la caída

⁸⁶² *Ibíd.*, p. 442.

⁸⁶³ *Ibíd.*, p. 445.

⁸⁶⁴ *Ibíd.*, p. 446.

relata así la profunda alteración de la condición humana: el paso del estado de inocencia al de pecabilidad. De la inocencia primigenia, el acto de Adán modifica el estatuto del hombre, que sigue estando destinado al bien, pero que ahora se encuentra también inclinado al mal. Finalmente, el análisis del mito se desdobra en dos planos que serán recorridos por Ricœur: por un lado, hay una figura central, Adán, que protagoniza un acontecimiento único, el acto del primer pecado; por otro, esta figura se descentra en una serie de figuras subordinadas: la serpiente, Eva, el fruto, que constituyen el nexo subterráneo que liga este mito con los otros mitos del mal.

Un rasgo característico del mito adámico, y que será la justificación última de su posición privilegiada dentro de la simbólica del mal, es ser el único que recupera los símbolos primitivos implicados en la confesión de los pecados. El simbolismo de la mancha, del pecado y de la culpabilidad es recuperado en segundo grado por el mito adámico, y de ahí brota su especial fecundidad para “suscitar una especulación sobre la potencia de defección de la libertad”⁸⁶⁵. Esto lo convierte en la plataforma pre-filosófica fundamental para la aproximación filosófica al problema del mal. ¿Pero qué añade el mito adámico a la experiencia judía del pecado y de la culpabilidad? En ellos se aportan las imágenes fundamentales de la revuelta, de la desviación, del extravío, de la perdición, del cautiverio... Pues bien, sostiene Ricœur, la elaboración tardía del mito adámico, efectuada por San Pablo, constituye su momento de *madurez*⁸⁶⁶. En efecto, es Pablo quien eleva a primer plano el mito de Adán al completarlo con la imagen de un *segundo Adán*, al convertir a Adán en la figura inversa de Cristo, y al orientar hacia un significado escatológico el acontecimiento originario de la caída.

En este sentido, el mito adámico solo se deja entender adecuadamente al superponerlo sobre el fondo de la experiencia judía del pecado y de la culpabilidad. Solo el mito adámico recupera el espíritu penitencial judío y, de esta forma, conecta con la experiencia viva del mal. Y al revés, este espíritu penitencial prepara el mito adámico de tres formas⁸⁶⁷. Primero, disolviendo los presupuestos teológicos de los otros tipos: la creación es resultado de la palabra de Dios (y no de una lucha teogónica); Dios es santo (y no lo divino malvado de la tragedia). Después, porque elabora los motivos de un mito propiamente antropológico del origen del mal. Se encadena con el contexto de una teología dominada por la voz acusadora del profeta contra el hombre pecador, que entiende que Dios es inocente y el hombre malvado y que por eso acaba descubriendo la genérica humana raíz malvada del *nosotros pecadores*. Adán encarna esa universalidad concreta del mal humano de la que el espíritu penitencial judío hacía experiencia. Finalmente, la esencia misma del espíritu de penitencia se encuentra en esta doble confesión tanto de la bondad de lo creado, fruto de la perfección absoluta de Dios, como de la maldad de la historia, fruto de la maldad radical del hombre. De esta forma, prepara el trabajo especulativo posterior al explorar el punto de ruptura entre nuestra

⁸⁶⁵ *Ibíd.*, p. 449.

⁸⁶⁶ *Ibíd.*, p. 450.

⁸⁶⁷ *Ibíd.*, p. 452ss.

inocente condición ontológica y nuestra histórica condición culpable, entre el *bien originario* y el *mal radical*.

Ricœur, decíamos, distingue un significativo ritmo alterno en la redacción del mito hecha por el yahvista. De un lado, concentra en un solo hombre, un solo acto, un solo acontecimiento el origen del mal y de la historia; del otro, derrama ese acontecimiento en un drama que despliega diversos personajes e incidentes. ¿Qué significan este doble esquema integrado por el mito?

En primer lugar, la caída es instantánea: es protagonizada por un hombre, Adán, y se concentra en un acto: comer del fruto prohibido. Este único acontecimiento recoge el instante de la caída: acaba el tiempo de la inocencia, comienza el tiempo de la maldición del hombre. De este modo el mito adámico recubre con una nueva significación otros mitos más primitivos del primer hombre. Lo que ahora se relata es el momento de pérdida de una antigua condición ontológica y la adquisición de su nueva condición histórica. Ahora el hombre pasa a vivir bajo el signo de “la pena de ser hombre”⁸⁶⁸. Su naturaleza originaria es la inocencia: la bondad primitiva de “mi ser creado”; pero su naturaleza histórica consiste en “mi devenir malo”⁸⁶⁹. La inocencia cumple el papel de lo en sí kantiano: solo es pensable, cumple el papel negativo de límite. Porque lo conocido, lo que empíricamente hay, es el pecado, el estado de caído. El mundo es “eso en lo que el pecado ha entrado”; la inocencia, “eso a partir de lo que el pecado se ha desviado”. El bien es originario: más antiguo que el mal; y por eso el mal es solo radical, pero no originario: es el resultado de un acontecimiento contingente; es *histórico*, sobrevenido a la originaria naturaleza buena. Guardan una relación de *sobreimpresión*: el mal adquirido recubre ensombreciendo la bondad originaria, y por eso la bondad originaria busca ser recuperada en la forma de salvación.

En este sentido, el mito describe la naturaleza humana como orientada hacia dos referentes: de un lado, a su destino originario, que es la inocencia; de otro, hacia el mal radical. El acontecimiento de la caída expresa el mítico momento en que el hombre se aparta de su destino originario hacia el bien. Y ese momento coincide con la adquisición de la libertad. Solo frente a una prohibición divina el hombre se pone a sí mismo como libre –de obedecer o de desviarse. Describe el mítico momento de aparición de una humana *libertad finita*⁸⁷⁰. El fruto prohibido simboliza lo prohibido en general que orienta éticamente la libertad humana. Juega el papel de límite originariamente creador, puesto que su obediencia preserva el estado de bondad e inocencia. Pero lo prohibido se convierte en algo insoportable, alienante, bajo el régimen de una libertad fracasada que vive la autoridad de la norma moral como un freno, una resistencia a la potencia del yo.

Sin embargo, en segundo lugar, el acontecimiento de la caída se historializa en un drama protagonizado por otros dos personajes: la serpiente y Eva. ¿Qué simbolizan? En primer lugar, Ricœur se fija en lo que la serpiente hace: interrogar sobre el valor absoluto de la norma. Con este gesto, simboliza el preciso momento en que lo

⁸⁶⁸ Ibid., p. 461.

⁸⁶⁹ Ibid., p. 465.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 462.

prohibido, inicialmente salvador, se convierte en negativo y alienante. La pregunta desata el deseo de infinitud que hace insoportable la finitud. La esencia de la interrogación de la serpiente es despertar la infinitud el deseo, desatar el deseo de querer ser como los dioses. La transgresión adquiere así una función positiva: al desobedecer, el hombre se eleva por encima de su finitud, cumple el anhelo de ser creador de sí por sí. Pero esto solo es un primer ingrediente. Eva es el segundo. Representa el momento de *debilidad*. Es la fragilidad de la voluntad que en todo hombre y mujer hay. Es ese momento de la estructura de la libertad finita, de la finitud del hombre, que hace posible el mal por la libertad. Finalmente, la serpiente viene a expresar el momento de la *tentación* que recupera el simbolismo de la cuasi-exterioridad del mal. La caída no se entiende sin ese aspecto externo del mal por el cual “pecar es ceder”⁸⁷¹.

El ingrediente de la tentación descubre una faz del mal que no depende solo del uso libre de nuestra voluntad; es también dejarse vencer por algo otro de mí que me arrastra. La serpiente es esa parte de nosotros que no reconocemos: el momento de “seducción de nosotros por nosotros”⁸⁷². La tentación no expresa una cosa externa enteramente al hombre. Refleja más bien el momento de la pasividad, donde la voluntad se coloca en la frontera entre lo interno y lo externo. En este símbolo se redescubre el carácter del mal como *ya-ahí*, anterior a mí mismo, esto es, *radical*. Yo no inauguro el mal, sino que más bien es eso que yo ya encuentro ahí y que “continúo comenzando”⁸⁷³. En este sentido, la serpiente figura ese resto del mal que no puede ser del todo recuperado por mi libertad responsable. Ese momento donde encuentra refugio la mala fe, la astucia de la disculpa que deposita en otro sitio mi responsabilidad. De esta forma, la figura de la serpiente equilibra la excesiva concentración del mal en el hombre. Porque la libertad del hombre es finita, el mal es anterior a mí mismo, tiene la condición cuasi-exterior de estar ya de antemano ahí; es ese ya-ahí del mal del que, sin embargo, también yo soy responsable. Por eso el hombre no es el “malvado absoluto”: es tan solo un “malvado por seducción”⁸⁷⁴; el hombre no *es* malo: *se hace* malo; la naturaleza del hombre es buena, pero cae en el mal cuando cede ante la tentación, y eso ocurre cuando abdica de su libertad consintiendo el mal.

Sin embargo, el simbolismo adámico no recibe su significación completa hasta que no ingresa, gracias a la figura del segundo Adán elaborada por Pablo, en el horizonte de una *teología de la historia*. De la misma forma que este mito explicita en segundo grado el simbolismo del pecado y de la culpabilidad, explicita en segundo grado también el simbolismo de la justificación a través del simbolismo del *perdón*⁸⁷⁵, que constituye su forma específica de relatar el *fin del mal*. En efecto, este momento es elaborado de distintas formas en los otros mitos. En el tipo del drama cósmico, la salvación se alcanza en la mera *repetición cultural-ritual*; en el tipo trágico, en la *emoción vivida por el espectador*; en el tipo órfico, en la *odisea del alma*. La forma

⁸⁷¹ *Ibíd.*, p. 474.

⁸⁷² *Ibíd.*, p. 470.

⁸⁷³ *Ibíd.*, p. 472.

⁸⁷⁴ *Ibíd.*, p. 474.

⁸⁷⁵ *Ibíd.*, p. 475.

específica de salvación del tipo bíblico es el perdón. Y este nace de la elaboración en segundo grado del simbolismo de la purificación, de la misericordia y de la justificación descubiertos en los tres símbolos primarios de la falta. Si la caída de Adán representa el momento del comienzo del mal, la venida de Cristo, segundo Adán, representará el momento de salvación, del final del mal en el final de los tiempos bajo la forma del perdón de los pecados. Ricœur localiza así en el *kerigma cristiano* el punto de culminación del momento de salvación en este tipo mítico.

Hay ciertamente un simbolismo escatológico más primitivo en la literatura bíblica. De hecho, su forma más primaria aparece en la vocación de Abraham. En el momento en que la Alianza entre Yahvé y Abraham se basa en una promesa (descendientes, tierra, prosperidad material), fija Ricœur, ya en el judaísmo tardío, una primera representación escatológica por la que los acontecimientos presentes comienzan por primera vez a ganar sentido a partir de una “flecha de esperanza”⁸⁷⁶. Nace aquí una perspectiva histórica: la secuencia de los acontecimientos se encuentra dirigida por una promesa que tiende hacia su cumplimiento.

Esta forma primitiva es elaborada posteriormente en las representaciones escatológicas del *Hombre que ha de venir*, figura que aparece como réplica de la imagen de la caída del *primer hombre*. Esta representación se despliega a través de tres imágenes. La primera es la figura del rey: lo que ha de venir es un reino. Las imágenes del rey, del pastor, del hijo de David se transforman al *escatologizar* la decisiva figura del rey del drama creador. Ya no representan la repetición del final del mal en la instauración dramática del orden en el momento de su creación, sino el momento del final de los tiempos en el que, tras el largo período histórico donde el mal habita, el cosmos llega a encontrarse de nuevo reconciliado. La historia adquiere ahora sentido como una espera: la de este estado de perfección inédito hasta ahora, que propiamente nos arranca del transcurrir histórico donde hay mal. En segundo lugar encuentra Ricœur la imagen del *servidor de Yahvé*. Con ella Isaías introduce un aspecto revolucionario: el hombre que ha de venir será un hombre que acepta voluntariamente el sufrimiento y, de esta forma, carga con los pecados del pueblo. Es una figura de inmolación: el perdón llega a través del don del sufrimiento asumido voluntariamente y ofrecido al resto de los hombres. El hombre que ha de venir se convierte así en una figura trágica, dolorosa, dotada de una paciencia absoluta, que salva precisamente porque no opone ninguna resistencia a los malvados. Finalmente, en tercer lugar, la imagen triunfante del *Hijo del Hombre*. Con ella se subraya el origen celeste de este hombre que ha de venir: representa a los santos del cielo, y recibe todo el poder, la gloria y el reino sobre todos los pueblos de la tierra, imponiendo a partir de ese momento su dominio eterno. El hijo del Hombre tiene así una doble condición: es al mismo tiempo el juez del mundo y el rey que ha de venir. Es el hombre del final, la figura inversa de Adán, que juzgará a los hombres e impondrá un nuevo orden de perfección para su pueblo santo en el final de los tiempos.

⁸⁷⁶ Ibíd., p. 479.

La figura de Jesús, en el Nuevo Testamento, viene a encarnar esta figura integrando la imagen del servidor de Yahvé con la del Hijo del Hombre. Ricœur entiende que la esencia del kerigma cristiano es esta particular síntesis por la que el perdón es alcanzado por el hombre a través del sufrimiento divino. En Jesús se fusionan gloria y sufrimiento, y por eso Jesús juzga con generosidad y compasión. El misterio de Jesús, por el que el Rey se convierte voluntariamente en víctima para ofrecer gratuitamente la redención a los hombres, supone la reintroducción del elemento trágico. Esta figura culmina en la imagen del *segundo Adán*. Es en la interpretación de la figura de Jesús hecha por Pablo donde alcanza una simetría extrema Adán, símbolo del primer hombre, encarnación del momento del comienzo donde se produce la caída, la entrada del mal en el mundo, y Jesús, segundo Adán, encarnación del momento en que el mal finaliza y la historia concluye con la redención de los pecados.

Lo importante para Ricœur es que el segundo Adán no es una mera repetición del momento inicial. Hay una progresión: el don que Jesús ofrece a los hombres supone la instauración de una nueva Creación. Frente a la abundancia del pecado del *viejo hombre*, Jesús proporciona una sobreabundancia de la gracia cuyo resultado es un *hombre nuevo*. Así pues, la venida de Jesús no supone un regreso al paraíso perdido de la inocencia, sino más bien la entrada en el inédito orden donde, a través del perdón, el hombre alcanza por fin la reconciliación consigo mismo, el final del estado de alienación en que el mal le coloca. La grandeza del Redentor implica una nueva creación. De esta forma, la historia vivida alcanza el sentido de una prueba: la pérdida del paraíso es la experiencia límite que coloca al hombre en el estado de sufrimiento gracias al cual el hombre madura, accede a su propia humanidad, reconoce su condición finita y, finalmente, llega a ser salvado.

Es Pablo quien convierte la historia en historia de la salvación de los hombres; quien convierte la historia en prueba, y quien atribuye al excedente de bondad divina la iniciativa milagrosa que nos saca del estado de caída; quien convierte el “pesimismo de la caída” en “optimismo de la salvación”⁸⁷⁷. De esta forma, el sentido de la caída se encuentra en la promesa de la redención. Y de esta forma, Pablo convierte el perdón en algo más que la respuesta ofrecida por Dios a la confesión de la falta por el hombre. No es solo un acontecimiento psicológico, sino la vivencia de la participación del individuo en el “tipo” del *hombre fundamental*⁸⁷⁸. El hombre alcanza la redención a través del simbolismo del Hombre dentro de una historia que es colectiva. Solo de esta forma se produce la transformación del individuo de la que habla Pablo: la vivencia del perdón llega a través de la mediación de las imágenes del Rey-Mesías, del príncipe de la paz, del servidor de Yahvé, del hijo del hombre, en las cuales el primer Adán es absorbido en la figura de Jesús. De la misma forma que en Adán el mal entra en el corazón de todos los hombres, porque todos los hombres participan de Adán, todos los hombres son también salvados en Cristo.

⁸⁷⁷ Ibíd., p. 490.

⁸⁷⁸ Ibíd.

Ricœur destaca dos símbolos que expresan esta salvación del individuo gracias a su pertenencia a la forma hombre. En primer lugar, el símbolo más jurídico de la *absolución*, que expresa el perdón en la forma de remisión de los pecados, como el pago de la deuda que los hombres han contraído al hacer el mal. De esta forma, eleva el símbolo de la justificación al simbolismo de un proceso judicial donde la humanidad es salvada en su conjunto. El segundo es el símbolo más místico del *injerto de vida*: la resurrección de Cristo representa ahí la salvación de toda la comunidad; la gracia de Dios nos saca de Adán y nos injerta en Cristo, y de esta forma brota una comunión viva entre el Espíritu y los espíritus, entre Jesús y todos los hombres.

El último tipo mítico es encarnado ejemplarmente por el *mito órfico*⁸⁷⁹ que escinde el ser humano en *cuerpo* y *alma*. Frente a los tipos anteriores, este se caracteriza por expresar el origen del mal a partir de un dualismo antropológico. Los otros tipos, aunque sean antropológicos, no son relatos sobre el *alma* separada del cuerpo, ni tampoco dividen al hombre en dos. Es en este mito donde, por primera vez, “el hombre se comprende como mismo que su alma y otro que su cuerpo”⁸⁸⁰. El alma, de origen divino, se hace humana al mezclarse con el cuerpo terrenal. La mezcla es entonces el acontecimiento que inaugura la humanidad del hombre.

El problema con este mito, señala Ricœur, es que hay dos versiones. De un lado, tenemos la versión arcaica que se ha perdido. De ella solo hay testimonio en el *palaaios lógos* del que habla Platón, ese *antiguo discurso* a partir del que Platón reflexiona sobre el alma humana. Esto proporciona al mito órfico su particular privilegio: la filosofía nace de un particular “pacto”⁸⁸¹ con él, en el que encontramos uno de sus orígenes no-filosóficos; mientras que rompe con otras formas mitológicas, salva el orfismo como punto de partida de la reflexión sobre el hombre. A partir de los textos platónicos, encontramos una versión *de situación* presente del hombre, que básicamente describe la existencia de una distinción originaria entre alma y cuerpo como dos magnitudes y potencias distintas. De otro lado encontramos una versión *acabada* elaborada por la filosofía neoplatónica que explica el origen de esa situación a través del relato del asesinato de Dionisos por los titanes.

Lo característico de la versión arcaica, *de situación*, presentada por Platón en el *Crátilo*, es la invención de la diferencia entre alma y cuerpo. El alma se define por su origen divino, pero también por cargar con un mal cometido antes de todo tiempo. El cuerpo es “el recinto que figura una prisión” donde el alma ha de expiar su culpa. El cuerpo adquiere entonces una significación de alienación. Es el lugar donde el alma cumple su destierro. Por otro lado, el esquema del castigo se caracteriza por la reiteración. En este sentido absorbe el tema homérico del castigo infernal, pero resulta ser la propia vida el espacio donde el mal es expiado. En el *Fedón* cuenta Platón cómo el castigo es la reencarnación: la repetición infinita del infierno que es estar mezclada con el cuerpo, encontrarse una y otra vez alienada de su origen divino. Si el cuerpo es el

⁸⁷⁹ Ibíd., p. 495ss.

⁸⁸⁰ Ibíd., p. 495.

⁸⁸¹ Ibíd., p. 497.

lugar de un castigo reiterado, la salvación es interpretada como esa odisea del alma por la cual consigue recuperar su condición originariamente divina. El alma no es de aquí, y por eso suspira por su liberación. La salvación consiste entonces en la liberación de la rueda de las generaciones, en esa forma de eternidad y reposo donde abandona su estado de mezcla con el cuerpo y regresa a sí.

La versión final neoplatónica del mito de situación *acaba* este relato añadiendo una explicación sobre el origen del estado de mezcla: los titanes sublevados despedazan al más joven de los dioses, Dionisos, y lo devoran. Zeus los fulmina, y de sus cenizas brota la raza de los hombres. Lo que esta versión añade es una explicación sobre el origen del mal que el alma después se ve condenada a expiar en su destierro corporal. De un lado, posee una condición divina: es Dionisos, el último de los dioses víctima de los titanes. De otra, es la divinidad perversa de los titanes: carga con el brutal crimen que constituye el origen de la humanidad. El Titán encarna la figura por la cual el mal humano se enraíza en un mal pre-humano. Es el punto de inflexión entre el mal cósmico y el mal antropológico. Es esa antigua y olvidada maldición que el alma se ve forzada una y otra vez a expiar. Y de esta forma, el Titán figura ese punto de inflexión entre lo divino y lo humano donde se concentra la parte heredada y contraída de la mala elección, esa “posibilidad salvaje de nosotros mismos”⁸⁸² que humaniza nuestra libertad, esa anterioridad del mal respecto del mal humano.

¿Cuál sería, finalmente, el tipo de salvación correspondiente a esta forma mítica? El mito del alma desterrada, sostiene Ricœur, descubre de forma típica la acción purificadora del conocimiento. La *gnosis* es la forma de liberación propia de este mito del mal. Si la mezcla del alma divina con el cuerpo terreno es la condena, no cabe otra liberación que la propia toma de conciencia del alma como divina: el acto mismo por el cual el alma se descubre a sí misma como pensamiento y la cárcel del cuerpo como deseo, y como consecuencia adopta una forma de vida que rechaza el deseo. En este sentido el orfismo no es solo una creencia, sino un género de vida dominado por la ascesis y la abstinencia en busca de “una liberación más que humana del hombre”⁸⁸³. Es así como el orfismo entra de nuevo en contacto con las formas primitivas de filosofía. El paso de la purificación ritual a la purificación filosófica es muy corto, tal y como manifiesta el discurso sagrado del pitagorismo, situado justamente en el límite entre mito y filosofía, entre ciencia y revelación. El pitagorismo prolonga el orfismo cuando reclama “seguir al dios”, mantener una vida de pureza y abstención del deseo, caminar sobre la huella de lo divino. La noción pitagórica misma de filosofía evoca este esquema de liberación del hombre meditativo que purifica su espíritu siguiendo al dios, que impone la *filía* por encima de la discordia, y que así es capaz de alcanzar la reconciliación de su alma con lo divino. La liberación se obtiene fortaleciendo el alma a través de la búsqueda del conocimiento y así debilitando el deseo. El conocimiento purifica porque debilita el nocivo efecto del cuerpo sobre el alma, porque disuelve la mezcla y permite al alma reconocer su dimensión divina y así interrumpir el castigo de

⁸⁸² *Ibíd.*, p. 516.

⁸⁸³ *Ibíd.*, p. 518.

la reencarnación. De esta forma, concluye Ricœur, en virtud del estrecho vínculo entre el orfismo y la filosofía, el mito del alma desterrada se convierte en el “mito filosofante”⁸⁸⁴ por excelencia.

3.3. *El sistema de los símbolos del mal: la originaria verdad pre-filosófica expresada por los símbolos*

Pero el trabajo hermenéutico no concluye con la exégesis de estos cuatro tipos mitológicos que relatan de diversas formas el comienzo y el final del mal; no concluye con la reducción de la infinita diversidad de sistemas simbólicos en los que la experiencia de lo sagrado flotante irrumpe en estas cuatro figuras fundamentales. Esta tipología tiene un carácter *estático*; debe ser sobrepasada por un segundo momento *dinámico* que tiene como tarea “descubrir la vida latente de los mitos” y que ha de preparar la “recuperación filosófica del mito”⁸⁸⁵. Con la exégesis de los tipos míticos concluye la primera etapa fenomenológica de la hermenéutica, cuya tarea es *comprender el mito por el mito* mediante la *repetición en imaginación y en simpatía* de la experiencia vivida. Entramos ahora en la segunda etapa *propriadamente hermenéutica*. No se trata ya de comparar las distintas formas simbólicas, sino de entrar a considerar la posible *verdad* que esos símbolos encierran. Es el momento de comprometerse con lo dicho por los símbolos para apropiarse de su significado.

Lo primero para descubrir esta dinámica de los mitos, sostiene Ricœur, es abandonar esa cómoda posición de neutralidad con respecto a los diversos tipos propia de la mirada fenomenológica. Es verdad que todos ellos nos hablan, y que por eso han podido ser interrogados. Pero no puede ser que, relatando cada uno de ellos de distinta forma el origen y el final del mal, todos posean la misma cantidad de verdad. Si lo que busca el hermeneuta es apropiarse de “la instrucción de los mitos *en su conjunto*”⁸⁸⁶, no puede adoptar una comprensiva mirada equidistante propia de un espectador desvinculado; de hecho, “esta indiferencia (...) es la ruina de la apropiación”⁸⁸⁷. Esta apropiación requiere estar situado en algún sitio, encontrarse previamente comprometido con los mitos. En esto consistía el círculo hermenéutico, ese *creer para comprender* que reclama encontrarse perteneciendo de antemano al aura del sentido interrogado. “Nadie interroga desde ninguna parte”⁸⁸⁸: no hay apropiación sin presuposiciones.

El presupuesto de Ricœur es que el mito adámico es “el mejor mito, (...) el más significativo, el más revelador”⁸⁸⁹. Ocupa ese lugar privilegiado desde el cual la verdad

⁸⁸⁴ Ibid., p. 522.

⁸⁸⁵ Ibid., p. 384-5.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 523.

⁸⁸⁷ Ibid.

⁸⁸⁸ Ibid.

⁸⁸⁹ Ibid., p. 525.

del conjunto de los mitos se deja entender, donde de forma subterránea se comunican las cuatro figuras míticas, componiendo así un casi “sistema de los mitos del mal”⁸⁹⁰.

Ricœur ofrece tres razones para *dar cuenta* de esta preferencia. Y sucede que la primera es, sorprendentemente, su condición de creyente cristiano. Ocurre que la fe del creyente cristiano no afirma la creencia en el pecado, sino la creencia en la remisión de los pecados. El pecado recibe su sentido retrospectivamente, en el momento de su justificación, cuando resulta orientado por la esperanza de la salvación. Esto le ocurre al mito adámico cuando es conectado a la reinterpretación cristológica hecha por Pablo, cuando el símbolo de la caída es completado por el kerigma cristiano, cuando el significado del primer Adán es acabado por la figura del segundo Adán.

La paradoja es que la clave de la interpretación de los mitos del mal se encuentra en un prejuicio propio de un creyente cristiano como es Ricœur. Y de esta forma nos colocamos en uno de los puntos donde el difícil equilibrio entre su condición de filósofo y su condición de cristiano alcanza una tensión extrema que amenaza con quebrarlo. La problemática del mal es ese punto de contacto entre filosofía y teología que parece conducir inevitablemente a la transgresión de su regla de no-confusión. El punto donde su reflexión filosófica parece sucumbir enteramente bajo su convicción religiosa. Donde la problemática del mal, dirigida a completar la reflexión sobre la libertad, parece encontrar una nueva intención en la justificación del kerigma cristiano, que aparece como nuevo motor de la investigación. En efecto, introducir este presupuesto de esta forma, como una especie de *factum* último, del cual solo cabe tomar conciencia, ¿no supone una restricción de la validez de la interpretación? ¿No implica esto empezar a hacer una filosofía del mal *solo para cristianos*, válida exclusivamente para aquellos que participan del mismo presupuesto? ¿Cuánto se puede estirar el círculo hermenéutico sin convertirlo en vicioso? ¿Acaso no se acaba empleando este principio como una argucia para dar apariencia de racionalidad a lo que solo es una preferencia religiosa? ¿No subordina esto su filosofía a la religión –cristiana? ¿No comienzan a ser demasiadas *contingencias* –primero la elección de los mitos dentro de la propia tradición occidental, después la preferencia cristiana por el mito adámico– para una reflexión sobre el mal que aspire a ser racional y, por tanto, a poseer una validez universal? ¿Es que a partir de este momento su pensamiento debe ser tenido en cuenta por esos otros filósofos a quienes les sucede que no son cristianos y que defienden que la reflexión racional debe trabajar de forma autónoma? La sospecha de que Ricœur acaba poniendo en este momento su condición de cristiano por encima de su condición de filósofo es inevitable. Y de que esto amenaza con mermar la potencia de su reflexión, convirtiéndola en un pensamiento menor, atractivo solo para creyentes, también.

La segunda, sin embargo, parece dirigirse a corregir inmediatamente este peligroso efecto. A recuperar el equilibrio. Ricœur se dirige aquí tanto al teólogo como al filósofo. Por un lado, dirigiéndose al creyente, le recuerda el *crede ut intelligas* de san Agustín; le pide que no se entregue a la revelación sin mediación racional, que no la

⁸⁹⁰ Ibíd., p. 447.

convierta en un mandato arbitrario y absurdo; que confíe en la potencia del mito para hacer comprensible esa revelación. Pero por el otro, dirigiéndose al filósofo, le exige que convierta el *factum* de su fe en desafío. Ya vimos cómo Ricœur afirma que el círculo hermenéutico podía ser superado convirtiendo el presupuesto inevitable en toda interpretación en *apuesta*. La filosofía recupera su primado cuando inicia el trabajo de verificación de la potencia del mito para comprender mejor: porque “comprendiéndose mejor, el filósofo verifica hasta un cierto punto la apuesta de su fe”⁸⁹¹.

La fe se convierte en apuesta, y de esta forma el filósofo no creyente vuelve a estar preocupado, y el pensamiento de Ricœur puede seguir aspirando a ser un pensamiento mayor conforme a su inicial pretensión de, a través del trabajo con los símbolos, al margen de cualquier intención cristológica, llegar a “comprender la realidad humana en totalidad”⁸⁹². El deslizamiento del filósofo al creyente parece frenarse. Evita Ricœur así convertirse en un filósofo creyente que hace filosofía para creyentes; reafirma su condición de filósofo al que le ocurre que es creyente pero que evita cuidadosamente someter su reflexión racional a esta condición y se dirige así a cualquier otro ser humano que busque comprender racionalmente lo que es. Ricœur recupera así definitivamente su compostura de filósofo, separando lo que toca a la teología (si el mito adámico conviene o no a la cristología) de lo que toca a la filosofía (si el mito adámico permite comprender el mal). Y así puede retomar el diálogo con cualquier otro filósofo, que solo tiene que aceptar el desafío: comprobemos qué explica mejor, qué permite comprender más. Si es una simple argucia, el examen racional lo dirá. Si demuestra su poder revelador, entonces cualquier filósofo podrá aceptarlo como punto de partida y acompañar la reflexión posterior.

La tercera razón viene a fortalecer esta preferencia: en lugar de suprimir los otros mitos, Ricœur atribuye al mito adámico, gracias a su densidad y a sus tensiones internas, la capacidad de “suscitar y resucitar”⁸⁹³ sus significados. De esta forma, “la apropiación del mito adámico entraña la apropiación en cadena de los otros mitos que se ponen a hablar a partir del lugar desde donde el mito dominante se dirige a nosotros”⁸⁹⁴. Así pues, la posición privilegiada del mito adámico tan solo vertebró la “lucha de los mitos entre sí”, afirmando las relaciones de oposición y de identidad en grados variables entre ellos. El resultado es un sistema de los mitos del mal que se asemeja a un sistema gravitatorio cuyo centro es el mito adámico, con respecto al cual, en función de sus semejanzas y diferencias, el resto de mitos se sitúa y es así incorporado escalonadamente en una interpretación coherente del mal. Al ponerlos en perspectiva con relación al mito adámico se descubre la existencia de una relación circular: el mito adámico se opone a todos los demás, sí, pero al mismo tiempo reafirma su significado esencial.

⁸⁹¹ *Ibíd.*, p. 525.

⁸⁹² *Ibíd.*, p. 208.

⁸⁹³ *Ibíd.*, p. 526.

⁸⁹⁴ *Ibíd.*

No obstante, hay otras dos poderosas razones que Ricœur no ofrece aquí y que, no obstante, refuerzan el carácter privilegiado del mito adámico. La primera es la propia prohibición, que abre la *Simbólica del mal*, de abordar la problemática del mal con una reflexión directa sobre el mito del pecado original. En lugar de eso, recordamos, defendía la necesidad de partir de la expresión más espontánea de la confesión hecha por la conciencia religiosa en la que la experiencia vivida del mal irrumpe originariamente. El pecado original era allí declarado sospechoso en virtud precisamente de su carácter más racional, más especulativo. Pero el hecho es que el pecado original es, especialmente desde San Agustín, el concepto en el que cristaliza la reflexión teológica cristiana sobre la problemática del mal, a partir de la cual se inicia igualmente, aunque de manera crítica, la propia reflexión de Ricœur. No puede ser entonces el punto de partida, pero es necesariamente el punto de llegada de la hermenéutica de los símbolos que ha de servir de soporte para la especulación filosófica sobre el mal. Y esto ocurre, en segundo lugar, por su condición privilegiada de “símbolo racional”⁸⁹⁵.

En “El “pecado original”: estudio y significación”, que examinaremos con más detalle más adelante, afirma Ricœur que el mito adámico retoma “eso que nosotros declaramos más profundo y más esencial en la confesión de los pecados”⁸⁹⁶. Solo este mito reconoce el origen del mal en el hombre, en un mal uso de su libertad. Solo él recupera la enorme carga de sentido pre-racional, anterior a toda elaboración en un lenguaje abstracto, de los símbolos primarios en los que la experiencia viva y ciega del mal originariamente se expresa. Cautividad, liberación, errancia, revuelta... esta riqueza de sentido no es elaborada en segundo grado por los otros tipos simbólicos. Si los símbolos del pecado y de la culpabilidad, en los cuales la conciencia de la falta se desarrolla hasta que el hombre se descubre a sí mismo como origen y responsable del mal, y entonces confiesa su pecado, son una experiencia judía, parece una consecuencia necesaria que sea este mito bíblico, y no uno griego ni mesopotámico, el que reelabore esta experiencia preparando la reflexión filosófica. Los otros tipos no alcanzan a retomar en segundo grado esta riqueza de sentido.

Ya hemos visto cómo los símbolos primarios de la mancha, el pecado y la culpabilidad guardaban una relación dinámica. Cómo cada nueva instancia retomaba la precedente hasta hundir sus raíces en la experiencia viva del mal. Pues eso vuelve a ocurrir en el nivel de los mitos. La relación dinámica entre los mitos se ve animada por una fundamental relación de oposición. De un lado, los tipos míticos de la creación, los mitos trágicos y el mito órfico del alma desterrada tienen en común que atribuyen el origen del mal a una catástrofe, a un conflicto que es anterior al hombre. Frente a ellos, lo específico del mito adámico es ser el único propiamente *antropológico*: solo él atribuye el origen del mal al hombre, y es así como recupera la acusación profética, elaborada en la confesión de los pecados, por la que el hombre se descubre como causa del mal. Frente al *esquema de exterioridad* que pone el origen del mal más allá del

⁸⁹⁵ “Le péché originel...”, en CI, p. 277.

⁸⁹⁶ *Ibíd.*

hombre, el mito adámico opone un *esquema de interioridad*⁸⁹⁷ que pone el origen del mal en una mala elección, en un mal uso de la libertad. Pero si el mito adámico puede jugar ese papel matricial, si en él pueden conectarse los otros tipos míticos, es porque en el interior del mito adámico vuelve a repetirse esta tensión. En el relato del acontecimiento único de Adán comiendo de la fruta prohibida opera el esquema de interioridad que deposita el origen del mal en su mala elección; la dispersión del acontecimiento en las figuras de la serpiente y de Eva y en una serie de peripecias reintroducen el esquema de exterioridad al poner el origen del mal en una tentación que atrae el querer del hombre desde fuera. Este segundo lado, de la exterioridad de la tentación, permite incorporar en el mito adámico el ciclo entero de los mitos.

El mito adámico es claramente “antitrágico”⁸⁹⁸. Frente al dios malvado de la tragedia, el mito adámico declara la santidad de Dios y el pecado del hombre. Y, sin embargo, reafirma y reanima ciertos aspectos trágicos. En primer lugar, la figura de Adán posee un acento trágico. En su elección mala, en la violación de la prohibición, hay un misterio de iniquidad, un “fondo de pecabilidad”⁸⁹⁹ que descubre el mal *ya ahí*, anterior a la elección, ese mal no puesto y completamente radical que hace que el hombre solo lo prolongue, pero no lo inicie. El pecado original es al mismo tiempo el primer pecado y una herencia transmitida. En este sentido, absorbe el sentido del destino y la fatalidad trágica. Lo ineluctable es la parte no elegida de mis elecciones, el mal no puesto por mí que se inscribe en el ejercicio de mi libertad y que es experimentado por mí como falta. La fatalidad trágica se revela como el “reverso destinal de la confesión ética de los pecados”⁹⁰⁰. Revela la cuasi-naturaleza del mal ya ahí, como el pliegue contraído de mi libertad.

Por eso, en segundo lugar, el acontecimiento del mal debe representarse dramáticamente. Porque eso que no se deja pensar puede, sin embargo, ser mostrado sobre la figura del héroe trágico en un drama. La serpiente refuerza este carácter radical del mal. Es lo no puesto de lo puesto, lo radical del mal radical, el otro polo del mal humano. Revela el acto malo como un dejarse seducir, como un verse atraído por algo que, desde fuera, tienta. El mal no se deja comprender solo como un mal uso de la libertad. Tiene un residuo, otro polo que no se deja representar nunca del todo pero sí exhibir en el espectáculo dramático. Porque no hay discurso coherente capaz de decir esto otro, es necesaria la expresión dramática y la introducción del personaje de la serpiente.

Pero, en tercer lugar, lo más relevante, sin duda, es la existencia de un inextirpable momento trágico en el interior de la teología bíblica que quiebra la visión moral del mundo que ella misma afirma. El tema del sufrimiento del inocente, que el libro de Job despliega radicalmente, corroe la experiencia judía del Dios ético, origen de justicia. Job invalida la ley de retribución en la que esta experiencia se funda y aplica

⁸⁹⁷ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 290.

⁸⁹⁸ FC, p. 528.

⁸⁹⁹ *Ibíd.*

⁹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 530.

mecánicamente el principio que atribuye la desdicha padecida al pecado cometido. La figura de Job constituye el momento de madurez plena de la visión ética de Dios al aniquilar esta ingenua ecuación. En Job, el sufrimiento no se desata mecánicamente como efecto de algún pecado. Es justamente la experiencia del sufrimiento absurdo, injustificable, irracional. Y por eso en Job la acusación es devuelta contra Dios. ¿Cómo es posible que Dios sea un Dios ético, que Dios sea santo, si mi sufrimiento es inocente? ¿Entonces Dios es también malo? Esto es imposible. El Dios ético lo impide. Pero el libro de Job es testimonio de esta paradoja: Dios es santo y, sin embargo, castiga al hombre inocente.

Dios santo y todopoderoso pero al mismo tiempo culpable: esta es la experiencia del mal que en el libro de Job se alcanza y que provoca la “insensata tarea”⁹⁰¹ de justificar a Dios mediante alguna prueba: nace la teodicea. Entramos en una nueva peripecia del pensamiento del mal. Los amigos de Job fracasan cuando tratan de restaurar la ecuación entre sufrimiento y castigo al insinuar que su desdicha es consecuencia de alguna hipotética falta olvidada. El silencio de Job coloca su sufrimiento al margen de toda visión ética. No es posible probar empíricamente que el sufrimiento viene a castigar el mal cometido por el hombre. Job es inocente y el sufrimiento absurdo. El lamento de Job suena exactamente igual que la protesta de Prometeo encadenado. Ricœur descubre aquí el momento crítico en que la comprensión ética del mal retorna a su comprensión trágica: la figura del dios santo entra en crisis. Aparece “una dimensión hiper-ética de Dios”⁹⁰². La mirada de Dios, antes santa y justa, inicio del momento dialogal en el que nace la conciencia del pecado, se revela ahora como amenazante. Job es inocente y Dios una fuerza aterradora.

El momento en que la visión ética es rebasada señala la entrada en una nueva dimensión de la fe. La experiencia de Job promueve una nueva y trágica “fe inverificable”⁹⁰³ donde el hombre renuncia a la falsa sabiduría de la ley de retribución y, simplemente, se rinde. Después de la última advocación contra Dios, Job guarda silencio y renuncia a comprender. Y en ese silencio se encierra una profunda sabiduría extra-racional sobre esa dimensión pre-ética de Dios, sobre Dios como una fuerza sobrecogedora que vence el caos y domina la brutalidad creando orden. Pero el orden es inescrutable, desmesurado, terrible. Y por eso no se deja comprobar. El sufrimiento no puede ser ya explicado conforme a la individual ley de retribución. Este punto de vista debe ser superado mediante la renuncia a la exigencia de retribución. Y por eso Job, siendo inocente, se arrepiente: descubre que su culpa consiste en exigir una recompensa privada y finita en un orden cósmico inmenso y terrible, y por eso incomprensible e inverificable para el hombre. He aquí la nueva *sabiduría trágica de Job*: el hombre no tiene derecho a exigir una recompensa ni por sus pecados ni por su inocencia. Tanto la dicha como la desdicha son un don de Dios. La sabiduría trágica de la repetición regresa y se alza sobre la visión ética del mundo.

⁹⁰¹ Ibíd., p. 532.

⁹⁰² Ibíd., p. 534.

⁹⁰³ Ibíd., p. 537.

El mito adámico absorbe así dos ingredientes trágicos fundamentales: en primer lugar, que el hombre pecador acusado por el profeta merece también piedad; después, que el Dios declarado santo por el profeta es también terrible. Porque el sufrimiento no se deja del todo reducir a un justo castigo, porque también presenta un lado injustificable y absurdo, un resto de teología trágica sobrevive en el interior del monoteísmo ético judío, y por eso Dios es *Deus Absconditus*⁹⁰⁴. El orden del mundo no puede ser comprendido por el hombre y le desespera, la ciega necesidad se muestra indiferente a los valores de los hombres, no premia siempre a los buenos y castiga a los malos. Por debajo del Dios ético late todavía el trágico dios hostil.

Y, de esta forma, el mito trágico resucita una nueva significación potencial del mito adámico: “solo quien confiesa ser el autor del mal descubre el reverso de esta confesión, a saber, lo no-puesto en la posición del mal, lo siempre ahí del mal, lo otro de la tentación, en fin, la incomprensibilidad misma de Dios que prueba y que me puede parecer mi enemigo”⁹⁰⁵. Lo trágico es el reverso insoslayable del mito adámico.

En la irreductible polaridad entre ambos mitos, Ricœur descubre una interpretación enteramente nueva del sufrimiento que permite pensar su reconciliación. Entre Adán y Job hay una contradicción: Adán es castigado justamente con el exilio; Job es injustamente castigado. Pero hay una tercera figura, la del Servidor sufriente, que supera la contradicción convirtiendo el mal padecido en una acción voluntaria, que convierte el sufrimiento en un don que expía los pecados del pueblo. Este sufrimiento voluntario y liberador adquiere un sentido que supera la dimensión trágica. El sufrimiento transformado en don es el medio como la misericordia se convierte en mecanismo de justicia. Arranca el sufrimiento del orden de la retribución, sobrepasa la lógica del castigo mediante un acto de generosidad. El amor de Dios convierte el juicio en un acto de misericordia. No cabe justificar racionalmente la inocencia de Dios; la teodicea fracasa ante el sufrimiento de los inocentes. El mal padecido es opaco y absurdo, y la cólera de Dios revela la inextinguible dimensión amenazante de lo divino. Pero ¿no sería una conciencia capaz de asumir el sufrimiento también capaz de convertir esta cólera en amor, disolviendo el dios malvado en un dios amoroso que sufre por el hombre? ¿No sería una teología del amor la fórmula capaz de superar la contradicción entre el monoteísmo ético judío y la teología trágica griega?

La posibilidad de la reconciliación entre la visión ética del mundo y la experiencia trágica en la forma de una teología del amor es tensada y puesta a prueba al confrontar el mito adámico con el mito teogónico. Y con ella alcanzamos la tensión extrema que dinamizará posteriormente, en el momento de recuperación filosófica de la hermenéutica de los mitos, el esfuerzo por resolver especulativamente la contradicción existente en la experiencia del mal. Nos encontramos, en efecto, en la auténtica culminación de la simbólica del mal. Todos los significados contenidos en los símbolos han sido ya enteramente desplegados y su contradicción interna impulsa un movimiento de reconciliación que anticipa y orienta la posterior especulación filosófica.

⁹⁰⁴ Ibid., p. 540.

⁹⁰⁵ Ibid., 541.

De un lado, el monoteísmo ético bíblico implica la aniquilación de la teología teogónica: si Dios es santo, solo el hombre es culpable. Y sin embargo, piensa Ricœur, la crisis del monoteísmo ético judío abierta por su componente trágico interno provoca una resurrección del elemento teogónico en la forma refinada y erudita de la onto-teología propia de la mística alemana del XIV y del idealismo alemán, según la cual el mal hunde sus raíces en el dolor del ser: es un momento originario del ser. Hegel es el precipitado de esta configuración. En él redescubrimos ese mismo elemento trágico del dios malvado, solo que desplazado al origen de las cosas y, por medio de su redescrípción como negatividad, convertido en una pieza de la lógica del ser. La potencia del pensamiento hegeliano consiste en hacer inteligible la impensable pero insuperable imagen trágica de lo sagrado en la forma de lo que Ricœur llama una “tragi-lógica del ser”⁹⁰⁶: el malvado dios trágico es transfigurado en una categoría del ser, en un momento lógico de su dialéctica, porque el mal se incluye en su génesis. Si Leibniz encarna la forma radical de la primera forma clásica de teodicea, Hegel es la forma radical de una segunda forma de teodicea más refinada y atractiva. Pero mientras que Leibniz fracasa, porque las migajas de perfección no permiten asegurar la perfección del todo, porque es imposible verificar que este sea el mejor mundo posible, porque el sufrimiento inocente de Job resulta al final siempre injustificable, la versión hegeliana, que convierte el mal en lo negativo del movimiento dialéctico de la historia, resulta mucho más seductora. El mejor mundo posible no ha llegado todavía, pero sí es la tendencia que dirige la historia. Así el mal se hace de nuevo concebible en una historia racionalizada que apunta hacia la realización de un fin moral del mundo.

La preeminencia del mito adámico permite reconocer un polo opuesto del mal, un residuo que escapa a la responsable libertad, una fuente inhumana del mal, pero rechaza hipostasiar el mal, convertirlo en una propiedad del ser. El problema es que esta opción hegeliana es poderosa y atractiva. Pero en este punto, de forma brusca, Ricœur detiene el análisis. Nos asomamos al punto extremo del pensamiento sobre el mal. Y, en este momento, Ricœur difiere la cuestión decisiva a la que habrá de enfrentarse el pensamiento especulativo. Tan solo puede ahora confesar que no dispone aún de las herramientas conceptuales que le permitieran destruir completamente el prestigio de la onto-teología. Para hacerlo necesitaría una poética de la voluntad que aún no ha sido

⁹⁰⁶ Ibíd., p. 545. Es inevitable, a propósito de esta expresión (tragi-lógica del ser), aunque sea de pasada, señalar la influencia de la renovación de los estudios hegelianos, primero por Kojève y después por Jean Hyppolite, en el uso y la interpretación que Ricœur hace de Hegel en este contexto. *Introduction à la lectura de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, del primero, que reúne cursos impartidos por Kojève desde 1933 hasta 1939 a los que asistirán Merleau-Ponty, Éric Weil, Hyppolite o Lacan, es publicada en 1947; *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, del segundo, lo hace en 1946; ambas, junto a la traducción de la propia *Fenomenología* hecha por Hyppolite, pocos años antes de *Finitud y Culpabilidad*. Esta influencia se deja notar en las diferentes apariciones de la referencia a Hegel, tanto en este momento, en el que Hegel juega esta figura especulativa de tragi-lógica del ser opuesta a la cristología, como, posteriormente, cuando Ricœur explore el momento expresamente “especulativo” de la reflexión filosófica sobre los mitos de la reconciliación; como, más tarde aún, en *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*, cuando examine la dimensión dialéctica de la Arqueología del sujeto freudiana, donde el diálogo con Hyppolite se hace expreso; y hasta la *renuncia a Hegel en Tiempo y Narración*. Es, sin duda, a través de la lectura y el diálogo con estos autores como Ricœur accede a Hegel, pero también como Hegel llega a inscribirse en el pensamiento de Ricœur.

elaborada. Lo que sí puede es ofrecer dos formas de reconciliación alternativas, disponibles para el trabajo posterior del pensamiento: o bien la forma de reconciliación de la onto-teología, es decir, Hegel, o bien la forma de reconciliación tampoco del todo justificable, elaborada a partir de la injustificable fe de Job y de la figura del servidor sufriente de la cristología.

Estas son las dos posibilidades de superación de la tensión entre los lados trágico y ético de la experiencia del mal. Hegel no es todavía del todo descartable; la cristología no es aún del todo defendible. Pero sí se pueden elaborar sus ingredientes fundamentales. En efecto, sostiene Ricœur, si la figura del servidor sufriente es incluida en la vida misma de Dios a través de una dialéctica de las personas divinas, el mal resultaría radicalmente desustancializado. La reconciliación alcanza a suprimir su forma sofisticada de momento negativo de la historia, de astucia de la razón. Si el sufrimiento se convierte en un momento de la divinidad, entonces el momento trágico de lo divino que subsiste en el mito teogónico resultaría completamente disuelto: “La tragedia se consume porque la desgracia está en Dios”⁹⁰⁷. Esta absorción del sufrimiento por lo divino es lo que simboliza la figura de Cristo. Lo trágico se invierte en la teogonía: contra la potencia monstruosa de los dioses teogónicos que crean orden mediante un horrible crimen, Cristo es glorificado precisamente como víctima. Ahora es Dios quien es desdichado. En lugar de hipostasiar el mal en el origen del ser, la cristología hipostasia el sufrimiento en la vida de Dios. “Que el Destino absoluto sea también Don absoluto, he aquí lo trágico cumplido y suprimido”⁹⁰⁸.

Pero esta cristología rebasa los límites de esta hermenéutica de los símbolos. La figura del servidor de Yahvé es un símbolo de la existencia humana, pero la cristología, que hipostasia el sufrimiento en una figura de lo divino, no. Es un símbolo que trasciende lo humano. Y por eso Ricœur se resigna a la posición de la alternativa aún no resoluble: o bien lo trágico revivido en el interior del mito adámico se configura en una lógica del ser, o bien se invierte en una cristología. Un problema no resuelto, a la espera de la realización de esa *Poética* de la voluntad capaz de articular definitivamente la ambigüedad de la experiencia del mal humano, que es originado por la libertad del hombre pero que al mismo tiempo incluye un residuo fuera de su voluntad, un polo opuesto pre-humano. El trágico dios malvado convertido en momento lógico del ser sobrevive en esta teogonía transmutada en onto-teología, y esta permanece como una opción no descartable porque un origen inhumano del mal sigue siendo pensable.

Con esta alternativa se alcanza la conclusión más importante de la dinámica de los mitos. Pero todavía queda pendiente un último enfrentamiento del mito adámico con el mito órfico del alma desterrada. Su exégesis no modifica la alternativa planteada, pero repite y refuerza la ambigüedad de la experiencia del mal. Y lo hace desde otra perspectiva: la particular forma que adquiere el cristianismo neoplatónico, responsable de la reflexión sobre el mal dominante en la historia del pensamiento. Este se caracteriza por fusionar ambos mitos identificando el momento de la caída con el origen

⁹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 546.

⁹⁰⁸ *Ibíd.*

carnal de pecado. En efecto, aunque inicialmente se encuentran radicalmente opuestos, dado que el dualismo antropológico entre alma y cuerpo del segundo concibe el mal como una mezcla, mientras que el monismo antropológico del primero lo concibe como una desviación de la originaria condición inocente, lo que coloca el mito órfico en el punto más distante del sistema de gravitación que mantienen los diversos mitos en torno al mito adámico, hay un punto de contacto que permite su integración. Lo significativo es que diversas formas de cristianismo neoplatónico expresan una fuerte contaminación del mito de la caída por el mito del alma desterrada. En esta contaminación se intuye ya su afinidad subterránea.

El mito adámico inicia su camino de encuentro con el orfismo a través de la figura de la serpiente, símbolo de la experiencia del mal ya ahí, reverso de la mala elección de Adán, expresión de esa pasividad, de esa seducción procedente de fuera de mi libertad. El mismo aspecto que permitía la incorporación del mito trágico en la forma de ceguera divina y del mito teogónico en la forma de caos primordial. En el orfismo, esta exterioridad es simbolizada por el cuerpo. He aquí una primera proximidad entre la figura de la serpiente y la del cuerpo-prisión, que se ve reforzada por los símbolos primarios de la cautividad de Egipto y la posterior liberación, que coinciden con el momento órfico del destierro del alma en el cuerpo y su posterior liberación en su Odisea. La imagen del destierro es inseparable de la imagen de la caída: simbolizan un período de errancia, de perdición, y ambos significados son expresados tanto por la expulsión del paraíso de Adán y Eva, que inician un período de maldición donde acontece el primer asesinato de Caín, el fracaso de Babel y el diluvio, como por la mezcla del alma con el cuerpo en el orfismo.

El ingrediente que se revela de nuevo en la comunicación entre ambos ciclos simbólicos es ese aspecto de exterioridad del mal humano, solo que presentado en el orfismo en la forma del símbolo del cuerpo. En el orfismo, el cuerpo no es una realidad biológica, sino el esquema mismo de la exterioridad, la cuasi-exterioridad de lo involuntario corporal, “el hogar de todo lo que se hace en mí sin mí”⁹⁰⁹, exactamente eso que el símbolo de la seducción pretende expresar en el relato bíblico. El uso del concepto de *carne* por San Pablo aproxima aún más ambos ciclos míticos. Opuesto al concepto de *hombre interior*, la carne simboliza mi yo alienado, que me aleja de los deseos del Espíritu. Y una serie de reinterpretaciones de la experiencia cristiana culmina este proceso de fusión. El mito adámico se altera: Adán refleja cada vez menos la humanidad del hombre y cada vez más un carácter sobrehumano, y la separación se lee cada vez más como caída, como descenso existencial de un estatus superior a uno inferior; la caída de Adán se confunde ya con la caída del alma desterrada en el cuerpo. Al mismo tiempo se produce una deriva ascética y mística de la experiencia cristiana misma que es elaborada por el pensamiento cristianismo platonizante absorbiendo ingredientes dualistas como, por ejemplo, la oposición entre contemplación y concupiscencia. La confusión entre ambos mitos culmina aquí: desde este momento, el

⁹⁰⁹ Ibíd., p. 550.

cristianismo pasa a identificar el mal con el cuerpo. Entre los motivos de esta deriva destaca la experiencia del martirio. Mientras que la vida es un valle de lágrimas, el martirio acepta la muerte con alegría porque es el momento del comienzo de la verdadera vida con Cristo. Justo como en Platón se desprecia la vida y se defiende ese deseo puro de huir de aquí abajo. He aquí la experiencia cristiana ya fusionada con la espiritualidad neo-platónica.

Pero, del lado contrario, también el mito órfico se aproxima al mito adámico. Platón ilustra este movimiento inverso desde el cuerpo malo hasta el tema del alma injusta, convirtiendo el cuerpo en símbolo de la pasividad del alma. Si ambos ciclos se fusionan es precisamente por la potencia del cuerpo para simbolizar esta pasividad, esta exterioridad del mal, este carácter fronterizo entre lo interior y lo exterior de sí. Y por eso, de la misma forma que la imagen de la caída puede provocar una exteriorización de un acontecimiento interno, la imagen del cuerpo-prisión puede sufrir un proceso de interiorización. Eso es justamente lo que hace Platón cuando trata el alma con metáforas corporales como, por ejemplo, al hablar de la injusticia como enfermedad del alma y del castigo como su medicina. Esta transformación es patente en el *Fedón*: aquí el cuerpo malo ya no es prisión, su significado evoluciona y se convierte en esa potencia del deseo de embrujar el alma. El alma se encuentra cautiva no porque el cuerpo sea un recinto donde se encuentre encerrada, sino porque el cuerpo es la fuente del deseo que encadena al alma. Y entonces el alma se descubre secretamente encadenándose a sí misma cuando se deja seducir por el vértigo del deseo simbolizado por el cuerpo. El cuerpo deja ya de ser una realidad material al mismo tiempo que el alma deja de ser esa inocente fugitiva que vaga de cuerpo en cuerpo. Ahora el alma pasa a simbolizar una forma de existencia, esa que se encuentra emparentada con las Ideas, con eso que permanece idéntico a sí mismo, con el ser, mientras que el cuerpo se convierte en esa forma de existencia opuesta de la errancia. En este momento el cuerpo ya no es una cosa, y el alma no se le opone directamente. El alma es ahora eso que se encuentra entre medias de los dos mundos, el movimiento hacia la inmutabilidad de las Ideas o hacia el vértigo del deseo simbolizado por el Cuerpo.

En este proceso de desustancialización del cuerpo, de interiorización en la propia vida del alma en la forma del vértigo del deseo, juega un papel decisivo la meditación sobre la injusticia. Porque lo que convierte el deseo en una enfermedad del alma no es su carácter corporal, sino su injusticia. Es la desmesura y la locura lo que convierte el deseo en algo malo. Es su carácter ilimitado, excesivo, lo que origina el mal. La figura del tirano, utilizada en el *Crátilo*, simboliza esta enfermedad del alma: el hombre que dispone de todo el poder para satisfacer todos sus deseos es injusto porque no cuenta con una ley que lo limite. Es ahora el rebasamiento del límite, y no su origen corporal, lo que convierte el deseo en enfermedad: “el cuerpo ya no es entonces el origen del mal, sino solamente el “lugar” de su cautiverio, mientras que el deseo es la “tentación” y la injusticia el *origen* de este mal por el cual ella se hace semejante a su cuerpo”⁹¹⁰.

⁹¹⁰ Ibíd., p. 560.

Este punto de vista le permite a Ricœur reinterpretar el mito de la caída del *Fedro*. Es un mito de composición: describe el alma encarnada antes de la caída. Y por tanto refleja una escisión en el propio sujeto, una discordancia originaria entre lo racional y lo afectivo. No se trata ya de una división entre alma y cuerpo, sino entre las distintas partes del alma. De esta forma, el alma acoge una multiplicidad dramática donde la afectividad no opera la función de principio del mal, sino de fragilidad y tentación. Por eso la caída del alma no conduce ya al cuerpo sino a lo *terreno*, esa dirección inversa de lo *celeste* hacia la que Eros impulsa el alma pura y contemplativa del filósofo siguiendo el cortejo de los dioses. Y si el alma del hombre cae es porque su ascenso se ve estorbado por el peso de la mezcla, es decir, por la previa discordancia existente en sí mismo.

El mito exhibe el movimiento de la composición a la caída: de la labilidad a la falta. Porque la condición del hombre es frágil, la caída es posible. Porque el hombre es mezcla de cuerpo y alma, el alma se encuentra ya escindida y atraída por el vértigo del deseo. Es entonces cuando, cediendo al deseo, se hace injusta, cae a lo terreno y se encadena en el cuerpo. Y de esta forma culmina el proceso de interiorización del símbolo del cuerpo, que desde la dirección inversa acaba igualmente fusionándose con el simbolismo adámico de la mala elección. En este punto, la diferencia entre la noción de carne en Pablo y la de cuerpo en Platón prácticamente se disuelve. Y si subsiste es solo por el importante matiz por el que la herencia órfica de Platón ancla el origen del mal más bien en la pasividad del deseo, mientras que la herencia bíblica de Pablo lo ancla en una activa mala voluntad. La fusión no es completa, y eso revela de nuevo la propia ambigüedad de la experiencia del mal, permitiendo poner el acento en el mal uso de la libertad o en la fuerza de la tentación del mal ya ahí.

De nuevo, por segunda vez, la lucha de los mitos reafirma la misma polaridad que caracteriza el acontecimiento del mal. Es esta contradicción, concluye Ricœur, lo que impide cerrar el sistema de los mitos del mal: “el universo de los mitos sigue siendo un universo quebrado”⁹¹¹. ¿Cuál es entonces el beneficio de esta segunda etapa de la hermenéutica? ¿Qué conclusión ha de ser tomada como punto de partida de la especulación filosófica sobre la falta? Hay una evidencia fundamental de la experiencia del mal elaborada por los símbolos que, en cada una de los momentos de reafirmación del significado esencial de cada tipo mítico por el mito adámico, se reitera. El mito adámico tiene un carácter privilegiado porque manifiesta el momento de toma de conciencia del mal como resultado de un mal uso de mi libertad. En este sentido, constituye un momento indispensable de una Filosofía de la voluntad: la libertad descubre en el mal su posibilidad más radical. Pero la potencia reveladora del mito adámico es incompleta. No manifiesta por entero la experiencia del mal. Por sí solo, permanece dentro de los límites de toda filosofía de la voluntad, que son los de una visión ética del mundo de raigambre hebrea que pone el origen del mal en el mal uso de

⁹¹¹ *Ibíd.*, p. 564.

la libertad por el hombre. Aislado, el mito solo subraya que Dios es santo y el hombre malvado.

Los otros tipos míticos del caos, de la ceguera divina y del destierro son reafirmados por ese otro lado de la experiencia del mal que da profundidad al mito adámico. Pueden ser absorbidos formando un sistema gravitatorio (aunque no cerrado) precisamente porque todos ellos, de distintas formas, vienen a subrayar en el interior del mito adámico el otro polo *hiper-ético* del mal. En las figuras de la serpiente y de Eva vienen a integrarse todos los símbolos que subrayan el mal como *ya ahí*, como polo opuesto de la libertad, como pasividad no enteramente asumible por mi responsabilidad; todos esos símbolos que describen el mal como ese acto en el cual mi libertad cede y se esclaviza, convirtiéndose en siervo-arbitrio. Y de esta forma completan el significado del mito adámico al resaltar el momento de la tentación, de la exterioridad del mal respecto de mi voluntad. “El mito de caída necesita de estos mitos con el fin de que el Dios ético que presupone siga siendo *Deus absconditus* y que el hombre culpable que él denuncia aparezca también como la víctima de un misterio de iniquidad que le hace digno tanto de Piedad como de Cólera”⁹¹².

Con esta adquisición fundamental concluye la dinámica de los mitos, segunda etapa de la hermenéutica del mal, a partir de la cual se inicia el trabajo del pensamiento filosófico. Y ella impulsará el pensamiento filosófico hacia una meditación sobre la alternativa fundamental entre dos formas de reconciliación, de final del mal: o bien la hegeliana tragi-lógica del ser, o bien la paulina cristológica.

3.4. Reflexión filosófica sobre el mal a partir de la enseñanza de los símbolos

A estas alturas es evidente ya que el proyecto originario de la Filosofía de la voluntad se está desfigurando por completo. Recordemos que la investigación sobre el mal estaba dirigida a completar el proyecto de una *ontología fundamental del querer y de la naturaleza* iniciada en *Lo voluntario y lo involuntario*, donde es fenomenológicamente descrita la voluntad inocente, antes de toda contaminación empírica. El alcance de este proyecto era expresamente descrito en un artículo posterior en referencia a Husserl. En efecto, era descrito como una *ontología de la conciencia* cuya intención última es proporcionar una figura al *Cogito* capaz de medirse con la filosofía husserliana y evitar sus debilidades idealistas. Y esta ontología debía culminar en un tercer volumen programado dedicado a una *Poética de la voluntad* donde debía completarse esa segunda revolución copernicana, anticipada ya al final de *Lo voluntario y lo involuntario*, en la que el sujeto, protagonista de las dos primeras investigaciones, es desplazado por un nuevo centro de gravedad que es la Trascendencia, ese Todo del que el sí misteriosamente participa. Pues bien, esta última parte, que es reclamada como la instancia donde ha de producirse la sutura provocada por la experiencia del mal en el momento final de liberación tras la caída, de dicha tras la desdicha, de liberación final

⁹¹² *Ibíd.*, p. 565.

del mal en una forma que ya no puede ser la de la inocencia primaria, parece postergarse indefinidamente. Ricœur parece comenzar a detectar que se encuentra con un límite absoluto del pensamiento. De hecho, lo que ahora anuncia es un tercer volumen de *Finitud y culpabilidad*, obra por tanto inacabada, que tendría por contenido la “Filosofía de la Falta”⁹¹³ que ha de completar el trabajo preparatorio realizado en su segunda parte, la *Simbólica del mal*.

En efecto, el trabajo hermenéutico realizado hasta ahora, que culmina con la dinámica de los mitos, es solo la fase propedéutica que prepara el correcto inicio de una filosofía del mal orientada por la tarea de completar la descripción abstracta de la libertad inocente con una investigación del estado empírico de la voluntad caída, de la voluntad que se esclaviza a sí misma y por la que el hombre se aliena a sí mismo. Recordemos el punto de partida del argumento, el mal es una experiencia absurda, impensable. Pensar el mal es pensar una contradicción: la de la libertad que se suprime a sí misma. Este es justamente el contenido del paradójico concepto de siervo-arbitrio. Y como este concepto no se deja tematizar directamente a través de una descripción fenomenológica, Ricœur defiende la necesidad de recorrer la vía larga de una hermenéutica de los símbolos donde la experiencia ciega del mal alcanza a expresarse de forma indirecta. Puesto que todo ha sido ya dicho antes de la filosofía, pero en enigma, la filosofía ha de comenzar con una hermenéutica cuya tarea es descifrar el enigma. El trabajo propiamente filosófico viene después, en la forma de un pensamiento instruido por los símbolos cuya legitimidad, cuya superioridad frente a otros intentos de pensar el mal directamente, sin la mediación de los símbolos, deriva de un criterio metodológico que, en última instancia, sigue siendo puramente fenomenológico: solo si se piensa tras los símbolos se puede acceder, indirectamente, a la originaria experiencia viva del mal.

Las dos primeras fases de esta hermenéutica ya han sido completadas. La primera etapa ha consistido en un trabajo *fenomenológico comparativo*, primero, de los símbolos primarios que elevan al discurso la experiencia viva de la falta; después, de los mitos que recuperan el significado profundo de esos símbolos en un relato arquetípico que, por su potencia reveladora, ha de instruir el pensamiento filosófico sobre el mal. La segunda etapa añade a la mera comparación la problemática de la verdad contenida por los símbolos. Ha consistido en un trabajo *propiamente hermenéutico* de apropiación de la verdad de los mitos a través de su confrontación dinámica. En ella se ha manifestado la preeminencia del mito adámico en torno al cual orbitan, formando un sistema gravitatorio, el resto de mitos cuyo significado es reafirmado por el primero. Esta apropiación ha arrojado ya un punto de partida para la especulación al alumbrar la radical polaridad de la experiencia del mal: pecar es ceder, el mal consiste en un mal uso de la libertad que al mismo tiempo es tentada por un mal ya ahí que la precede. Pero *Finitud y culpabilidad* es una obra interrumpida. Su resultado es insatisfactorio:

⁹¹³ *Ibíd.*, p. 526.

justamente deja pendiente para un trabajo posterior la tercera etapa de la hermenéutica, la más relevante, esa etapa *propriadamente filosófica*.

El pensamiento filosófico sobre la libertad que se pierde, que se aliena cuando es seducida por el mal, guiado por los mitos en los que irrumpe su originaria vivencia, no se encuentra en *Finitud y culpabilidad*. La obra finaliza con la dinámica de los símbolos y se deja ahí en suspenso. La conclusión de la obra, de hecho, desplaza la investigación hacia una problemática preliminar, indudablemente decisiva y ya expuesta, sobre la metodología hermenéutica de una filosofía instruida por los símbolos. De hecho, Ricœur afirma que esta conclusión sirve de “principio”, algo así como de primer capítulo del prometido último volumen dedicado a la Filosofía del mal y lo sagrado. Pero esta obra jamás llega a ser publicada. El hecho es que no hay un tercer volumen de *Finitud y culpabilidad*. La siguiente obra mayor publicada por Ricœur es *De la interpretación. Un ensayo sobre Freud*, que concluye sentenciando el fracaso de cualquier intento de pensar la reconciliación en la Trascendencia. El proyecto de la filosofía de la voluntad se trunca.

El pensamiento filosófico sobre el mal no llega a elaborarse sistemáticamente. Como consecuencia, el programa de una filosofía de la voluntad comienza a disolverse. ¿Esto significa que el proyecto se abandona bruscamente?, ¿no ha hecho Ricœur el intento de elaborar alguno de sus ingredientes fundamentales?, ¿la problemática del mal se deja simplemente colgada? Aunque no hay una obra mayor dedicada a exponer sistemáticamente la última parte de la filosofía del mal, sí hay una serie de artículos que permiten reconstruir su trama fundamental. Esta propuesta encuentra su exposición más completa y sistemática en el artículo “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, publicado en 1961. Su hilo argumental permite integrar: hacia atrás, la recomposición del concepto de pecado original de Agustín elaborada en el artículo “El pecado original: estudio de significación”, de 1960; y hacia adelante, tres estudios fundamentales dedicados a la problemática de la esperanza que reinician y completan la cuestión puesta en suspenso al final del artículo: “Desmitificar la acusación”, de 1965, “Culpabilidad, ética y esperanza”, de 1967, “La libertad según la esperanza”, de 1968; después, un largo tiempo hasta que vuelve a ocuparse de esta problemática y termina de darle forma en otra serie de artículos: primero, “El mal: un desafío para la teología y la filosofía”⁹¹⁴, de 1986, el decisivo “Una hermenéutica filosófica de la religión: Kant”⁹¹⁵, de 1992, y “El destinatario de la religión: el hombre capaz”⁹¹⁶, de 1996, momento en que la problemática del mal enlaza con la cuestión de la política en dirección hacia otra serie de trabajos encabezados por el artículo “Amor y justicia”.

El análisis de este conjunto de textos nos permitirá recomponer sistemáticamente el argumento de ese tercer volumen de *Finitud y Culpabilidad* que Ricœur nunca llega a escribir. Trataremos así de elaborar lo que sería la segunda parte de su filosofía del mal,

⁹¹⁴ Cfr. “Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie”, editado separadamente y posteriormente recogido en L3, p. 211-233.

⁹¹⁵ Cfr. “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, pp. 19-40.

⁹¹⁶ Cfr. “Le destinataire de la religion : l’homme capable”, en EC3, p. 415-443.

siendo la primera la ontología de la finitud. El resto de artículos, más o menos dispersos en el tiempo, dedicados a esta cuestión solo reiteran, completan o matizan algunas de sus ideas fundamentales. Es el caso (sin pretender ser exhaustivo) del resto de trabajos reunidos en las secciones “La simbólica del mal interpretada” y “Religión y fe”, de *Ensayos de hermenéutica I*, así como de los incluidos en *Lecturas 3. En las fronteras de la filosofía*. En cualquier caso, esta serie de artículos no llega a producir una solución sistemática del problema del mal que hubiera podido ser volcada en una obra mayor capaz de completar el programa de *Filosofía de la voluntad*. Su dispersión es el síntoma de los límites insuperables de un pensamiento enfrentado a un problema que lo desborda.

Es importante destacar el efecto de esta dispersión en el tiempo. La problemática del mal pertenece al contexto de la Filosofía de la voluntad, pero no desaparece tras el abandono del proyecto. El cambio de dirección del pensamiento de Ricœur en los años sesenta no suprime la problemática, que sobrevive abriendo una línea paralela de trabajos dedicados a la cuestión general de la religión que responde al incesante esfuerzo hecho por Ricœur por pensar mejor, por dar una forma más acabada a un problema que se le resiste, que no se deja agotar del todo por el pensamiento. El resultado es la extraña sensación que provoca leer al mismo tiempo *Sí mismo como otro* y algunos de estos artículos contemporáneos: no hablan de lo mismo, pertenecen a ciclos distintos, no resultan reconciliables; es como si fueran dos filósofos distintos. Intentar reconciliar ambas problemáticas (la del mal y la de la cuestión del sí) colocando una al lado de la otra acaba malinterpretando las dos.

“Hermenéutica y reflexión I”, el ensayo, decimos, donde Ricœur esboza de forma más completa su propuesta de filosofía del mal, se inicia reactivando la cuestión que había sido puesta en suspenso al final de *La simbólica del mal*: su propósito es proporcionar las líneas fundamentales de esa vía larga de la interpretación creadora, de ese pensamiento sobre la cuestión del mal que toma como punto de partida las conclusiones alcanzadas en la dinámica de los símbolos.

El rasgo más característico de esta filosofía del mal elaborada a partir de la exégesis de los símbolos es que divide en dos el trabajo del pensamiento: en primer lugar, como reflexión, pero después, cuando la reflexión encuentre sus límites, buscará proseguir a través de dos vías: la primera será la vía de la especulación, cuyo fracaso promoverá la apertura de una segunda vía que ya no podrá ser la de una Poética de la voluntad, pero sí la de una filosofía hermenéutica de la religión.

Sostiene Ricœur que no es fácil mantener juntos la *inmediatez del símbolo* y la *mediación del pensamiento*. Su disonancia es la causa de la propia escisión del pensamiento en dos momentos que recuperan los dos lados fundamentales descubiertos por la simbólica del mal. La primera parte consistirá en una reflexión desmitologizadora que, reduciendo la riqueza del mito a una simple alegoría del concepto filosófico de siervo-arbitrio, acaba elevando a filosofía la visión ética del mal. Después, como consecuencia de la incapacidad de la visión puramente ética de incluir todas las facetas de la experiencia alumbrada por los mitos, el trabajo de la reflexión se ve desbordado

por un segundo tipo de pensamiento que busca recuperar esa faz no-ética del mal que la visión ética excluye. Se inicia así una segunda parte que, a partir de los símbolos que expresan el final del mal, pretende pensar el momento de la reconciliación. Una segunda parte que comienza siendo *especulativa* y termina siendo solamente *hermenéutica*.

a) La visión ética del mundo: el origen humano del mal

La primera parte de la filosofía del mal no escrita estaría así dedicada a la elaboración de este momento reflexionante y desmitologizador a partir de los símbolos que relatan el comienzo del mal y que desembocan en su visión ética. Esta, ya lo sabemos, se caracteriza porque, en ella, la libertad y el mal se explican mutuamente. En primer lugar, atribuye enteramente el origen del mal a la libertad. Pero, al mismo tiempo, la profundidad de la libertad resulta revelada por el mal: la libertad es poder hacer y poder ser porque es libertad para desviarse, para subvertirse, para suprimirse a sí misma. El resultado de la primera parte de esta filosofía del mal ha de ser, por tanto, la elaboración consistente del concepto de siervo-arbitrio que constituye la instancia donde se acaba articulando íntimamente libertad y mal como las dos caras de una sola figura.

Además, con respecto al universo de los mitos, la visión moral del mundo se caracteriza porque “piensa *contra* el mal-substancia y *según* la caída del hombre primordial”⁹¹⁷. En este sentido, opera un doble movimiento, primero, de “radical desmitologización de los mitos dualistas, trágico y órfico”, y segundo, de “recuperación del relato adámico en un “filosofema” inteligible”. Y aquí está su límite: suprime el sentido de los otros tipos míticos que afirman el carácter cuasi-sustancial del mal al mismo tiempo que transforma el contenido simbólico del mito adámico en un concepto. De esta forma, aunque sea capaz de producir un concepto consistente de siervo-arbitrio, este no podrá ser el final del pensamiento, que se verá impulsado en un segundo momento justamente por ese otro lado de la experiencia del mal iluminado por los mitos y que el concepto de siervo-arbitrio deja fuera.

El estudio de los conceptos de *pecado original* en Agustín y de *mal radical* en Kant constituyen los dos momentos fundamentales del desarrollo de este pensamiento reflexionante⁹¹⁸.

⁹¹⁷ “Herménétique des symboles...”, en CI, p. 297.

⁹¹⁸ Agustín y Kant, pero no Kierkegaard. Esta ausencia aquí merece ser destacada. Ricœur le dedica dos artículos publicados en 1963 y recogidos posteriormente en *Lectures 2*: “Kierkegaard y el mal” y “Filosofar después de Kierkegaard”. En el primero, explora la forma como los conceptos de angustia y desesperación, investigados en *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, proporcionan una conceptualización de la experiencia del mal que parece integrable dentro de una experiencia del mal que podría completar las lecturas de Agustín y Kant en cuatro aspectos.

En primer lugar, ambos sentimientos ponen la experiencia del mal más allá de una definición puramente moral de la culpabilidad, muy cercana a la concepción de Ricœur del mal como crisis de la experiencia de lo sagrado. Kierkegaard ya concibe el mal como un acontecimiento religioso, o mejor, de ruptura de un vínculo religioso: es pecado, y, por tanto, se define por la quiebra de la situación previa minuciosamente descrita por Ricœur como “estar ante Dios”.

En segundo lugar, el concepto de angustia desemboca en un “concepto de “pecado-acontecimiento o surgimiento” (L2, p. 17), que constituye el primer lado de la experiencia del mal que Ricœur tematiza a través de la lectura de Agustín y Kant: el mal como contingencia. La angustia es, en

α. San Agustín: el falso concepto de pecado original.

El primer capítulo de esta primera parte de la filosofía del mal estaría dedicado a exponer sistemáticamente la primera enseñanza que los símbolos ofrecen a la reflexión filosófica sobre el mal: la eliminación de la permanente *tentación de la gnosis*⁹¹⁹. En efecto, “puede ser que haya en la experiencia del mal, en la confesión del pecado, algo terrible e impenetrable que haga de la gnosis la tentación permanente del pensamiento, un misterio de iniquidad del cual el pseudo-concepto de pecado original es como su lenguaje cifrado”⁹²⁰. La hermenéutica de los símbolos consigue exorcizar la inclinación del pensamiento hacia este error.

La gnosis ya ha sido denunciada por primera vez por la particular relación que establece entre mito y reflexión. En efecto, la gnosis constituye esa forma privilegiada de “mitología dogmática” que pretende convertir el mito en explicación pero que solo acaba produciendo un simulacro de racionalidad. Pero ahora es denunciada, por segunda vez, por la forma como interpreta la cuestión del origen mal. Y esto es importante porque la gnosis es la forma de especulación dominante a lo largo de la historia sobre esta cuestión. Son los gnósticos quienes por primera vez se preguntan de dónde viene el mal, y es su interpretación la que proporciona el esquema de la respuesta dominante a lo largo de la historia. La hermenéutica de los símbolos denuncia el error de la gnosis. Este error consiste en edificar la interpretación del mal a partir exclusivamente del esquema de exterioridad: “el mal, para la gnosis, está fuera; es una realidad cuasi-física que sitúa al hombre desde el exterior”⁹²¹. El mal está fuera: el mal “es cuerpo, es cosa, es mundo,

Kierkegaard, el sentimiento que manifiesta la experiencia del deslizamiento, del salto por el que la inocencia se pierde.

En tercer lugar, el concepto de desesperación describe la otra cara del pecado: ya no como salto, sino como estado: la desesperación es “el mal del mal”. Estar desesperado describe lo otro de la fe: define la manera de ser en la cual uno se encuentra abandonado por Dios y por ello en desacuerdo consigo mismo. en desacuerdo consigo mismo.

Finalmente, el concepto de “pasión por lo posible” (CI, p. 398) constituye un referente para pensar, frente a la celebración del presente parmenídea y estoica, frente al amor al destino nietzscheano, la libertad según la esperanza, momento decisivo de la especulación sobre la regeneración como final del mal.

Sin embargo, a pesar de que estas nociones parecen encajar perfectamente en el pensamiento de Ricoeur sobre el mal, tanto en el momento de descripción ética del mundo como en el momento de la reflexión sobre la regeneración, y siendo evidente que constituyen un referente obvio de su reflexión, no recurre a ellos en el momento de exponer de forma más sistemática su pensamiento. Es incesantemente citado pero finalmente excluido de la presentación sistemática. ¿Por qué? Quizás porque no añade nada importante a Agustín y Kant, porque la meditación sobre el pecado original y el mal radical proporciona ya todos los ingredientes del fenómeno. Pero quizás también porque el propio estilo de pensamiento de Kierkegaard es fuertemente asistemático y difícilmente integrable: su condición es la de un pensamiento situado “fuera de la filosofía y fuera de la teología” (L2, p. 34). Ricoeur sentencia resignadamente: “Uno no refuta a Kierkegaard, uno lo lee, lo medita y luego hace su tarea”. Por eso, con Kierkegaard solo cabe “dejarle ser lo que es: no sirve de nada corregirlo, refutarlo, completarlo” (L2, p. 34). Y quizás por eso Kierkegaard, tan importante en la concepción de la filosofía del mal, es finalmente excluido de su exposición sistemática.

⁹¹⁹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 295.

⁹²⁰ “Le péché originel...”, en CI, p. 267.

⁹²¹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 295

y el alma ha caído dentro”⁹²²; el alma es inocente, viene de fuera, y cae aquí, en un mundo donde hay el mal. La confesión de los pecados no denunciaría entonces el mal cometido por el hombre, sino el estado corrompido del mundo: acaba siendo la confesión de la desdicha de existir. El pecado es destino interiorizado. Mientras que el salmista canta la gloria de Dios, el gnóstico describe un mundo satanizado: “el mal es la mundanidad misma del mundo”⁹²³. Evidentemente, si el hombre no es responsable del mal, tampoco es responsable de su salvación: esta viene igualmente de fuera, mágicamente, sin ninguna relación con la acción responsable del hombre. El error gnóstico consiste entonces en atribuir el origen del mal a las potencias tenebrosas del mundo que actúan contra el hombre, y en encubrir el origen humano del mal, de esa libertad que se tuerce hacia la vanidad del mundo.

Pero además, en segundo lugar, la gnosis se ha caracterizado por el intento de elevar este problema a un nivel especulativo pretendiendo ofrecer una respuesta con valor científico, un *saber*.

San Agustín, piensa Ricœur, repite el error gnóstico al transformar el mito adámico en el concepto de pecado original. Un concepto que solo expresa, en realidad, un “falso saber”⁹²⁴ que, sin embargo, es responsable de la sistemática distorsión del pensamiento filosófico sobre el mal procedente de la teología cristiana.

Por ello, el segundo capítulo de esta reflexión filosófica sobre el mal debería estar dedicado a la detallada reconstrucción de la historia del importante *error* cometido por Agustín. Esta tarea es realizada por Ricœur en “El «pecado original»: estudio de significación”. Este texto se encuentra estrechamente emparentado con la Introducción a la *Simbólica del mal*. Allí se declaraba el símbolo especulativo y racional del pecado original como sospechoso, y por eso se rechazaba que pudiera ser el punto de partida adecuado. Ahora podemos ver por qué.

La producción del concepto de pecado original es la cristalización de una especulación teológica sobre el mal que, siendo inicialmente profundamente anti-gnóstica, ha acabado produciendo un concepto cuasi-gnóstico: “la anti-gnosis se convirtió en una cuasi-gnosis”⁹²⁵. Pretendiendo evitar el gnosticismo acabó reproduciendo su error. Por eso Ricœur se propone realizar una hermenéutica del dogma del pecado original capaz de “*deshacer el concepto*”, que es solo un falso saber que debe ser quebrado, para liberar el “verdadero símbolo”. Ese símbolo racional que, depurado del error gnóstico, absorbe la enorme riqueza de sentido de los símbolos pre-rationales expresados por la confesión de los pecados, logra incorporar sistemáticamente el resto de mitos sobre el origen y el final del mal y, de esa forma, llega a convertirse en “cifra de la condición humana bajo el reino del mal”⁹²⁶. Ese mito privilegiado que logra exhibir los “rasgos oscuros y obsesivos de la experiencia humana del mal que no pueden pasar al concepto puramente negativo de defecto”, ese verdadero

⁹²² “Le péché originel...”, en CI, p. 268.

⁹²³ *Ibíd.*

⁹²⁴ *Ibíd.*, p. p. 266.

⁹²⁵ *Ibíd.*, p. 267.

⁹²⁶ *Ibíd.*, p. 277.

símbolo que constituye el punto de partida adecuado de una reflexión filosófica sobre el mal.

¿De qué manera se produce el cambio de nivel que lleva de la predicación a la teología por el que los símbolos del cautiverio, de la liberación, de la desviación, de la pérdida cristalizan en el concepto polémico y apologético de pecado original? ¿Qué especulación lleva a producir este falso saber? Cuando los Padres de la iglesia abordan por primera vez el problema del mal lo hacen con una intención claramente anti-gnóstica de defensa de la tradición penitencial bíblica: el mal no es nada, no posee naturaleza: es “*de nosotros*”⁹²⁷; Adán lo simboliza. Por eso no cabe responder a la pregunta por lo que el mal es, puesto que no es, sino solo a la pregunta por el origen del mal, y ahí la respuesta es contundente: obra de la libertad del hombre. La tesis anti-gnóstica es clara: “el mal no es *ser*, sino *hacer*”⁹²⁸. Para exponer esta interpretación recurren al mito de la caída: Adán simboliza el origen humano del mal en el mundo. La creación es inocente porque el mal entra en el mundo con la acción de este Hombre primordial. El Yahvista se enfrenta así a la concepción babilónica que fija el origen del mal en el momento de la creación.

San Agustín representa el momento en el que, en la disputa contra el maniqueísmo y el pelagianismo, se anuda el concepto de pecado original. El problema es que la reflexión de Agustín, teniendo una intención anti-gnóstica, acaba fabricando un concepto cuasi-gnóstico a medida que racionaliza el símbolo.

La primera etapa de esta conceptualización se encuentra en la disputa contra el maniqueísmo⁹²⁹. En sus intervenciones contra Fortunato y Félix⁹³⁰ detecta Ricœur la radicalización de la visión puramente ética del mal. Si la maniquea imagen trágica del hombre víctima de un Dios cruel que le arroja a un mundo malvado es cierta, entonces el hombre tendría derecho a volverse contra Dios. Si Dios es bueno, entonces el hombre debe ser enteramente responsable. La clave de esta radicalización es la distinción entre naturaleza mala y voluntad mala⁹³¹, que constituye la esencia de la teología cristiana del mal frente a la gnosis. El mal no es el fruto de una naturaleza mala que nos constriña, sino de un poder que usamos para el mal.

Esta distinción, piensa Ricœur, debería haber orientado la conceptualización del mal en dirección hacia la elaboración de su carácter contingente, de su condición de irrupción puramente irracional, de ese salto cualitativo descrito por Kierkegaard. Sin embargo, Agustín no dispone de los recursos teóricos para hacerlo. Se encuentra prisionero de la red de conceptos neoplatónica vinculados a la cuestión de los grados de ser. Y por eso recae en el error gnóstico.

⁹²⁷ *Ibíd.*, p. 269.

⁹²⁸ *Ibíd.*

⁹²⁹ *Ibíd.*, p. 268ss.

⁹³⁰ Cfr. San Agustín, *Actas del debate con el maniqueo Fortunato; Actas del debate con el maniqueo Félix*, en *Obras completas*, vol. XXX.

⁹³¹ *Ibíd.*, p. 270.

El segundo paso de su conceptualización inicia esta recaída. En la disputa con Secundino⁹³², el mal es definido como una “tendencia hacia la nada”⁹³³: una inclinación desde un grado superior de ser a un grado inferior, desde un ser más a un ser menos, una pérdida de ser; el mal consiste en desfallecer. El resultado de esta descripción es el concepto de defecto: el mal es el resultado de un consentimiento negativamente orientado. No es el polo opuesto al ser, sino una “dirección existencial”⁹³⁴ que resulta descrita como el negativo de la conversión de la criatura. Es esa tendencia que nace del amor desordenado de sí mismo y que conduce a la aversión a Dios: esta es la esencia del pecado. Es así como, para explicar el origen del mal, Agustín acaba dándose cuenta de que está produciendo una serie de conceptos imposibles como defecto, declinación, corrupción, que tratan de describir este encaminarse hacia la nada, este decaer del ser al no-ser. La aversión a Dios, esencia del pecado, consiste en este movimiento defectuoso, pero entonces el origen del mal es la nada, puesto que el defecto se define como un no-ser. Dios es liberado de toda culpa, pero a costa de poner en la nada el origen de la voluntad mala del hombre.

En efecto, esta concepción del mal como marcha hacia la nada suprime la concepción gnóstica que atribuye una materialidad al mal. Pero tiene dos efectos perversos. El primero es la confusión entre esta marcha hacia la nada del mal y el *ex nihilo* de la criatura, que indica exclusivamente su falta de ser propio, su dependencia como criatura, sin ninguna connotación moral. La nada propia de la doctrina de la creación se confunde con la nada hacia la que nos inclinamos cuando nuestra voluntad quiere el mal. El segundo, que acaba provocando el estallido de esta primera conceptualización del mal, es que esta negatividad suprime una serie de rasgos fundamentales de la experiencia hebrea y cristiana del mal que el mito adámico retiene pero que el concepto de defecto extirpa, y que acaban provocando un concepto positivo del mal de carácter ya cuasi-gnóstico en la figura final del pecado original.

Esto ocurre en la disputa con el pelagianismo, tercer momento de la conceptualización. La transformación procede del adjetivo “original”⁹³⁵. Este adjetivo orienta la reflexión desde el pecado cometido por mí ahora hacia un estado de pecado en el que nosotros nos encontraríamos ya desde nuestro nacimiento. Introduce un “esquema de la *herencia*”⁹³⁶ incompatible con toda filosofía de la voluntad y opuesto a la declinación individual que ha caracterizado la reflexión sobre el mal hasta ahora. Hasta ahora el mal ha sido interpretado como algo que un individuo comienza por su mala voluntad; a partir de ahora, se describe como una perpetuación, como una continuación de un mal que afecta al género humano desde que irrumpe con el primer hombre. Es una especie de tara heredada, transmitida de generación en generación y con la que todo hombre nace.

⁹³² Cfr. San Agustín, *Respuesta al maniqueo Secundino*, en *Obras completas*, vol. XXX.

⁹³³ *Ibíd.*

⁹³⁴ *Ibíd.*

⁹³⁵ *Ibíd.*, p. 272.

⁹³⁶ *Ibíd.*

El esquema de la herencia es un componente implícito en la elaboración simbólica del mito adámico, y juega un papel importante en la elaboración hecha por Pablo de la figura del segundo Adán: mientras que Adán inicia la perdición del hombre, Cristo inicia su salvación. Pero es Agustín quien reinterpreta la figura de Adán, que en Pablo es solo el negativo de Cristo, y la convierte en el nudo de una especulación que, progresivamente, superpone ambas figuras escindiendo la historia en dos momentos simétricos: igual que hay una fabulosa humanidad perfecta antes de la caída, esa misma humanidad regresa tras la venida de Cristo.

Para ello, sostiene Ricœur, Agustín tiene que violentar los textos donde Pablo elabora la figura del segundo Adán. Primero, describe Adán como un hombre singular, un personaje histórico ancestral que vivió unos cuantos milenios antes que nosotros y que, cometiendo el primer pecado, se convierte en el primer hombre en el que todos estamos contenidos y, interpreta Agustín, en el que todos hemos ya pecado. Mientras que Pablo preserva la responsabilidad individual (si interpretamos que Pablo no dice que pecamos *en* Adán, como piensa Agustín, sino *mediante* Adán, como interpreta Ricœur), Agustín convierte el pecado en una cadena hereditaria. En segundo lugar, Agustín minimiza los elementos existentes en Pablo que suprimen la interpretación literal del primer hombre. En Pablo, el pecado no es algo inventado por Adán, sino que expresa una magnitud mítica supra-individual, un mal ya ahí que encuentra en Adán solo su primer vehículo. Adán no es el primer autor del mal, sino el primer caso en que el mal, que es supra-individual, irrumpe, reinando para todos los hombres. Agustín desfigura el sentido de la especulación de Pablo al eliminar esta dimensión mítica en su conceptualización del pecado original.

Y esta torsión de la interpretación paulina del símbolo adámico se produce, decíamos, en la disputa anti-pelagiana. Pelagio es ese buen anti-maniqueo que lleva hasta sus últimas consecuencias un “voluntarismo coherente”⁹³⁷. Si cada uno peca por sí, Dios, que es justo, no puede castigar a un hombre por el pecado cometido por otro. Pelagio solo necesita reinterpretar el texto de Pablo: no pecamos *en* Adán, como piensa Agustín, sino *como* Adán. Es, de hecho, Pelagio, y no Agustín, quien está más próximo a pensar correctamente el mal como *contingencia*, quien recupera el sentido profundo de la experiencia bíblica de la confesión del pecado, quien, en fin, evita recaer en la concepción gnóstica del mal cuando prohíbe excusarse del pecado cometido invocando un estado de pecabilidad originario y defiende de forma radical que el hombre tiene siempre el poder de no pecar. Si siempre *posse non peccare*, entonces el hombre es enteramente responsable de su pecado: es libre tanto de pecar como de no pecar. Pero entonces el pecado no puede ser literalmente heredado.

Para refutar el pelagianismo Agustín cierra el concepto de pecado original, en la forma que llega a convertirse en dogma fundamental del cristianismo, uniendo de forma inconsistente una dimensión jurídica y una dimensión biológica al definirlo como

⁹³⁷ Ibíd., p. 274.

culpabilidad heredada: “una falta merecedora de castigo, anterior a toda falta personal y ligada al hecho mismo del nacimiento”⁹³⁸.

Es su experiencia viva de la conversión, de la resistencia al deseo y de la habituación a la buena voluntad, lo que hace insostenible la idea pelagiana de una “libertad sin naturaleza adquirida, sin hábito, sin historia y sin bagaje”⁹³⁹. Cada individuo se convertiría en un punto aislado, completamente indeterminado de la creación. Por esta experiencia, mucho antes del primer tratado anti-pelagiano, en las *Cuestiones diversas a Simpliciano*⁹⁴⁰, habla ya Agustín de culpabilidad heredada. Y esto es la consecuencia de un desplazamiento en la interpretación del pasaje de la *Carta a los Romanos*. Lo importante no es la antítesis entre Adán y Cristo, sino la dualidad de la elección de Dios. Si Dios ama a Jacob y Odia a Esaú, sin más, entonces el problema del mal cambia. A partir de ahora se juega en la oposición entre el acto absoluto y gratuito por el que Dios elige ser misericordioso, frente al mismo acto en que Dios, de la misma forma, reprueba. Es pecado de orgullo creerse inocente y exigir la salvación: solo la gracia salva. La salvación es gratuita, pero la reprobación de Dios tiene que ser justa. Y para ello, Esaú tenía que ser de alguna forma culpable sin haber pecado. Su pecado tiene que ser anterior a su nacimiento, y para ello todos los hombres deben formar una sola “masa de pecado”, todo hombre debe ser ya culpable sin haber pecado él mismo, debe encontrarse en deuda con Dios. En este momento se hace prolongar de forma coherente el voluntarismo anti-maniqueo en el debate contra el pelagianismo.

En la serie de disputas contra Celestio, Pelagio⁹⁴¹ y Juliano⁹⁴², Ricœur recompone el momento de acabamiento del concepto de pecado original. Primero, desde un punto de vista jurídico: para disculpar a Dios, la masa de la humanidad ha de ser culpable. Si, para no caer expresamente en el maniqueísmo, el pecado tiene que seguir siendo voluntario, entonces es necesario que de alguna forma la voluntad de todos los hombres esté implicada en la voluntad mala de Adán, incluso antes de que se pueda ejercer: todo hombre tiene que haber cometido antes de nacer un crimen voluntario y por tanto merecedor de castigo. Es así como introduce la noción de una voluntad de naturaleza por la que el niño aún no nacido es culpable. Pero después, en segundo lugar, tiene que justificar biológicamente esta categoría jurídica: si el pecado se transmite de generación en generación, el hombre tiene que infectarse en el momento mismo de su generación. De la inconsistente fusión de una categoría jurídica y una categoría biológica nace el concepto de culpabilidad heredada, que posee la misma estructura racional que la concepción gnóstica del mal.

El concepto de pecado original acaba siendo cuasi-gnóstico, comparte la misma estructura racional que los conceptos de caída pre-empírica de Valentino, o de imperio de las tinieblas de Mani. A pesar de su original intención anti-gnóstica, Agustín acaba constituyendo el origen de una nueva mitología dogmática que ha contaminado toda la

⁹³⁸ *Ibíd.*, p. 275.

⁹³⁹ *Ibíd.*

⁹⁴⁰ Cfr. San Agustín, *Cuestiones diversas a Simpliciano*, Obras completas, vol. IX.

⁹⁴¹ Cfr. San Agustín, *Actas del proceso a Pelagio*, Obras completas, vol. IX.

⁹⁴² Cfr. San Agustín, *Réplica a Juliano*, Obras completas, vol. XXXV-XXXVI-XXXVII.

teología cristiana sobre el mal. Para racionalizar la reprobación divina, sacrifica la originaria experiencia de la mala voluntad del hombre. Solo hay un misterio divino: no es posible justificar por qué Dios concede la gracia. Pero la reprobación no es ningún misterio, porque es de derecho. Precisamente su justificación es la causa del concepto de pecado original.

¿Cuál es la lógica última de esta deriva? En el fondo, piensa Ricœur, la de los amigos de Job intentando inútilmente justificar el sufrimiento inocente. La misma ley de retribución. La misma insensata y eterna empresa de teodicea, el mismo desesperado intento de justificar la inocencia de Dios parece ser el impulso final que explica la recaída de Agustín en el error gnóstico denunciado por la hermenéutica de los símbolos.

Ahora bien, al deshacer el concepto agustiniano de pecado original, al mostrar su inconsistente fusión de una categoría jurídica y otra biológica, al denunciar su deriva gnóstica, en fin, al quebrar el concepto de pecado original como falso saber, resulta liberada la verdad del símbolo. La verdad de un símbolo racional que, si pretende ser elevado a concepto, carece de consistencia propia, porque su sentido remite a expresiones analógicas como consecuencia de un exceso de significación. Eso que hace que, aunque la mitología dogmática de Agustín esté siempre equivocada contra Pelagio, es Agustín quien penetra y preserva esa dimensión fundamental del mal que Pelagio ignora completamente y que, tras quebrar el falso concepto de pecado original, puede ser de nuevo recuperada como punto de partida de una reflexión sobre el mal instruida por la hermenéutica de sus símbolos. Por eso, concluye Ricœur: “Puede ser que Pelagio tenga siempre razón contra la mitología del pecado original y principalmente contra la mitología adámica, pero es Agustín quien tiene siempre razón a través y a pesar de esta mitología adámica.”⁹⁴³

¿Cuáles son los tres rasgos de la experiencia humana del mal, revelados por la confesión de los pecados pero excluidos por una posición coherentemente anti-maniquea como la de Pelagio, que Ricœur considera que el símbolo verdadero del pecado original logra retener? ¿Qué tres aspectos de la experiencia penitencial bíblica no se dejan reducir a una interpretación exclusivamente anti-maniquea de la falta como “declinación consciente de la voluntad individual”⁹⁴⁴ y acaban dando la razón a pesar de todo a San Agustín? En primer lugar, el realismo del pecado: la realidad del pecado es anterior a toda toma de conciencia. La conciencia no constituye su medida porque el pecado refleja mi situación real ante Dios: “el “ante Dios” y no mi conciencia es la medida del pecado”. Por eso el pecado no se deja expresar como un acontecimiento individual para una conciencia, sino como una “errancia del ser”⁹⁴⁵. En segundo lugar, el pecado tiene una dimensión comunitaria, irreductible a una conciencia individual. Es la reflexión griega la que mide el grado de responsabilidad individual del delito; el profeta denuncia el pecado de todo el pueblo: nosotros pecadores. La experiencia comunitaria del pecado atraviesa todas las individualidades y constituye una unidad del género

⁹⁴³ *Ibíd.*, p. 277.

⁹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 278.

⁹⁴⁵ *Ibíd.*

humano. En tercer lugar, subraya un aspecto tenebroso del pecado. El pecado no es un estado del hombre, sino una potencia que cautiva al hombre. Por eso pecar no es un declinar, sino un ceder: refleja una condición fundamentalmente miserable e impotente del hombre.

Si deshacemos el concepto agustiniano del pecado original encontramos estos tres rasgos reveladores de la experiencia misteriosa y tenebrosa del mal, de un mal que nadie comienza, que cada hombre solo continúa porque siempre lo encontramos ya ahí, antes de todo acto, de un mal que es radical; tres rasgos que cristalizan en el símbolo de “un “antes” que viene a recoger el mito del primer hombre”⁹⁴⁶. Basta con seguir la enseñanza de los mitos y evitar la tentación gnóstica de pasar del mito a la mitología, de convertir lo que solo es mito en concepto, de atribuir un poder explicativo a lo que solo tiene un poder revelador, para captar la revelación esencial del mito. Al deshacer el concepto de pecado original, vemos cómo este remite al mito adámico, y el mito adámico a la experiencia penitencial bíblica, y esta a la vivencia originaria del mal. Y es entonces cuando, al deshacer el concepto agustiniano de pecado original, dogma esencial de toda la teología cristiana sobre el mal, se revela el sentido originario de esa experiencia: que, contra los maniqueos, el pecado no es naturaleza, sino *voluntad*, pero que también, contra el pelagianismo, esa voluntad contiene una *cuasi-naturaleza del mal*.

Lo que Agustín ha intentado pensar por primera vez a través del concepto de pecado original, y que hace que Ricoeur le dé la razón contra Pelagio, es esa “cuasi-naturaleza que afecta a eso que sin embargo no es naturaleza sino voluntad”⁹⁴⁷. En Agustín se encuentra el hallazgo fundamental de cualquier reflexión filosófica sobre el mal: “hay cuasi-naturaleza en la voluntad misma; el mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, no ya frente a él, sino en él, y esto es el siervo-arbitrio”⁹⁴⁸. En el esfuerzo desesperado por perseguir este fantasma racional, por representar conceptualmente eso que es al mismo tiempo voluntario e involuntario, Agustín ha acabado produciendo un concepto insostenible que hace que el origen del pecado sea la voluntad y al mismo tiempo convierte al niño en el vientre en culpable de un pecado hereditario, que mezcla la imputación jurídica con la herencia biológica. Lo único que Ricoeur tiene que hacer es deshacer el falso concepto de pecado original como si fuera una cáscara y extraer, limpio, el sentido profundo y revelador de la experiencia del mal elaborado en el mito adámico como siervo-arbitrio, como voluntad que contiene en sí una cuasi-naturaleza, una fuerza pasiva y limitante. Retener este hallazgo es el primer paso de la filosofía del mal. Esta conclusión nos devuelve al hilo argumentativo del artículo “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”.

⁹⁴⁶ Ibid., p. 280.

⁹⁴⁷ Ibid., p. 281.

⁹⁴⁸ Ibid.

Regresemos al punto de partida de la reflexión de Agustín antes del inicio de la deriva hacia el insostenible concepto cuasi-gnóstico de pecado original. Al momento de la polémica con el maniqueísmo. Aquí Agustín defendía vehementemente un punto de vista coherentemente voluntarista: el mal no es naturaleza, sino que procede de la voluntad del hombre. La oposición entre *naturaleza* y *voluntad* constituía el hallazgo fundamental en esta disputa, y este hallazgo sigue siendo válido, puede constituir el punto de partida para una nueva reflexión sobre el mal liberada de la tentación gnóstica.

¿Por qué Agustín no podía elaborar de forma consistente esta oposición? Ya lo vimos: el esfuerzo de Agustín por pensar esta experiencia se produce en un contexto dominado por un sistema de categorías neoplatónico relativos a la cuestión de los grados de ser. Por eso el mal es descrito como una “nada”, como eso que no es una cosa, que no es sustancia, que no tiene naturaleza. En este momento justamente se produce la torsión gnóstica: no se puede preguntar qué es el mal, puesto que no es nada, sino solo cuál es su origen. La respuesta de Agustín es consistentemente anti-maniquea: la voluntad del hombre. Pero las categorías utilizadas para describir la acción de la voluntad no son tan consistentes: el mal es descrito como el declive de la voluntad hacia el no-ser, ese tender de la voluntad hacia la nada. Inicia la deriva hacia la repetición del error gnóstico porque el concepto negativo de defecto o declinación es incapaz de asumir la potencia positiva del mal, esa polaridad externa y cuasi-sustancial que el sistema de los mitos del mal ha revelado en el interior del mito adámico.

¿Qué hubiera necesitado Agustín para elaborar coherentemente la oposición entre naturaleza y voluntad? Un sistema de conceptos relativos a la acción y a la contingencia capaz de articular una reflexión sobre el mal como acontecimiento, como salto cualitativo. Pero nada más lejos del contexto neoplatónico sobre los grados de ser.

Es verdad, piensa Ricœur, que este vocabulario estaba ya disponible en la ética aristotélica. Pero Agustín forma parte de una tradición distinta. La curiosa paradoja es que ambos ingredientes, siendo contemporáneos, no se encuentran, y la consecuencia es la larga historia del error cometido por la teología cristiana sobre el mal. De un lado, la ética aristotélica logra elaborar por primera vez una filosofía de lo voluntario y lo involuntario que articula los conceptos de deliberación, elección o deseo racional, pero ignora el concepto de libertad de la voluntad. Del otro, Agustín elabora por primera vez el concepto de libertad a partir de la desustancialización del no-ser neoplatónico, de la liberación de la nada contenida en el mal y la libertad que la voluntad moviliza. Es Agustín, y no Aristóteles, quien a partir del concepto neoplatónico de no-ser “ha radicalizado la reflexión sobre la libertad hasta hacer de ella el poder originario de decir no al ser”⁹⁴⁹. Pero Agustín no cuenta con el repertorio de conceptos prácticos elaborados por Aristóteles necesarios para elaborar su reflexión de forma coherente. La consistente consecuencia es que acaba siendo atrapado por el paradigma gnóstico.

⁹⁴⁹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 298.

En todo caso, la corrección del error de Agustín requiere solamente volver a pensar la inicial oposición entre naturaleza y voluntad utilizando categorías prácticas. Y es aquí donde Ricœur recurre a Kant⁹⁵⁰. A su estudio debería haberse dedicado el tercer y último capítulo de la primera parte de la filosofía del mal, cuyo objeto sería la producción filosófica de un concepto consistente de siervo-arbitrio con el que culmina la visión ética del mundo.

Ricœur centra su atención en la lectura del *Ensayo sobre el mal radical*⁹⁵¹. Al interpretar este texto, encuentra Ricœur en Kant el sistema teórico capaz de acabar correctamente la reflexión iniciada por Agustín. Es Kant quien logra pensar de forma consistente eso que en Agustín es inconsistente. En primer lugar, Kant añade a la reflexión anti-maniquea de Agustín el cuadro de conceptos prácticos con los que este no cuenta: a través de las nociones de voluntad, arbitrio, o máxima de la voluntad, consigue elaborar sistemáticamente la oposición agustinista entre voluntad y naturaleza. Pero, en segundo lugar y especialmente, es Kant quien elabora un formalismo moral que permite producir el concepto de mal radical. De este modo, concluye Ricœur, “Kant completa a Agustín”⁹⁵².

Kant no representa el primer caso de formalismo moral en la historia del pensamiento. Es más bien, piensa Ricœur, el momento de término de una reflexión iniciada ya por Platón y Aristóteles, dos casos de “formalismos imperfectos”⁹⁵³. La *adikía* platónica representa el primer intento de pensar la justicia como la forma misma de la virtud: la injusticia figura así como mal radical. La noción de virtud aristotélica también tiene un carácter formal: el término medio permite delatar el mal como la ausencia de medida, como exceso y desviación. Pero es Kant quien alcanza a construir un *formalismo perfecto*. El resultado de esta formalización es la conceptualización de la misma del lado ético de la experiencia bíblica del mal, la producción del “equivalente racional”⁹⁵⁴ del simbolismo bíblico de la desviación.

Ricœur reconstruye esta conceptualización recorriendo tres momentos fundamentales⁹⁵⁵. El primer paso para hacer inteligible el principio del mal consiste en localizar su emplazamiento. La respuesta dada por Kant a este problema es: en las *máximas malas*. La noción de *máxima* es indispensable para definir el *albedrío*. Solo porque nuestros proyectos se expresan a través de una serie de reglas subjetivas de conducta que pueden ser generalizables, puede entonces comenzar a trabajar el

⁹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 298ss.

⁹⁵¹ *Ibíd.*, p. 298. Ricœur emplea esta fórmula para referirse a la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* que la edición castellana traduce “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”. El empleo de este título no es neutro: delata la influencia de la obra de J. Nabert, *Ensayo sobre el mal radical*, así como del artículo de Jaspers, “El mal radical en Kant”, recogido en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*.

⁹⁵² “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 304.

⁹⁵³ *Ibíd.*, p. 299.

⁹⁵⁴ *Ibíd.*

⁹⁵⁵ Este recorrido, descrito por primera vez aquí, es reelaborado y matizado posteriormente en la primera parte del artículo “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, pp. 22-27, que debe ser leído en paralelo a este texto y que constituye el término del análisis aquí iniciado sobre la cuestión del mal radical.

imperativo categórico sometiénolas a la prueba de universalización. Solo porque nuestro querer se articula en la forma de máximas puede ingresar en el orden de la racionalidad práctica. De esta forma, Kant define el mal como el resultado de una regla que el libre albedrío se da a sí mismo. A partir de esta definición puramente formal, consigue eliminar dos interpretaciones nihilistas del mal. En primer lugar, el mal es escindido definitivamente de la sensibilidad: se elimina la confusión del mal con lo afectivo y lo pasional. El origen del mal no es el deseo o el placer; el mal no tiene nada que ver con la sensibilidad. Esta separación es el resultado de la manera como la definición de *buena voluntad* pone entre paréntesis el deseo: a partir de este momento, las inclinaciones naturales que brotan de la sensibilidad son descartadas como origen del mal. Ahora bien, en segundo lugar, el mal tampoco puede consistir en una subversión o corrupción de la razón: un ser que estuviera absolutamente al margen de la ley sería diabólico, pero no malo en el sentido humano. Así que ser malo tampoco puede significar no tener ley. De esta forma, finalmente, Kant halla la clave decisiva para hacer inteligible el principio del mal: este solo puede consistir en la “subversión de una relación”⁹⁵⁶ que se produce en el plano de las máximas de la acción. Esa subversión sucede cuando el hombre “subordina el puro motivo del respeto a los motivos sensibles”⁹⁵⁷. El mal consiste en esa inversión del orden de los motivos, en poner el motivo sensible por encima del respeto. Es, en este sentido, la figura inversa del *respeto*. Es aquí, en esta noción kantiana de la subversión de la máxima, donde Ricœur descubre la completa realización filosófica del sentido de los símbolos bíblicos de la desviación y de la errancia. El malvado no es un demonio, pero tampoco es una bestia: es solo ese sujeto que hace uso de su libre albedrío para anteponer el motivo sensible al respeto a la ley en sus máximas. El carácter formal del análisis impide, finalmente, enumerar la serie de los vicios a la manera de las éticas de la virtud, pero sí permite indicar ciertos ejemplos paradigmáticos capaces de exhibir el acontecimiento de la subversión de la máxima, como es el caso de la hipocresía. Es así como concibe la forma extrema del mal como “malicia”: esta no consiste tanto la infracción grosera de un deber como en esa perversa intención de disfrazar la infracción de virtud. El mal supremo es “el mal del mal”⁹⁵⁸: el “simulacro de la moralidad” que busca justificar de forma fraudulenta la máxima mala porque exteriormente se adecúa a la ley.

De esta forma, concluye Ricœur, “Kant ha, por primera vez, me parece, orientado el problema del mal del lado de la mala fe, de la impostura”⁹⁵⁹. La mala fe constituye el punto extremo donde la visión ética del mal producida por el pensamiento reflexionante alcanza su mayor claridad. La libertad no es una nada, no es naturaleza, no es sustancia, como decía Agustín, porque, añade Kant, consiste en la subversión de una relación. Y entonces la libertad es pensada por Kant como ese poder del hombre de

⁹⁵⁶ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 299.

⁹⁵⁷ *Ibíd.*

⁹⁵⁸ *Ibíd.*

⁹⁵⁹ *Ibíd.*

desviarse de la ley, de invertir el orden, exactamente el sentido revelado por la experiencia confesional bíblica.

Ahora bien, la concepción kantiana del problema del mal elaborada hasta aquí no agota el problema. Por el contrario, deja fuera lo trágico del mal, la tenebrosa experiencia del mal que la simbólica ha revelado constantemente como polo negativo de la libertad. Por dos veces hemos encontrado esta experiencia. Primero, en el nivel de los símbolos primarios: los símbolos de la esclavitud, del cautiverio reconocen el mal como algo ya ahí, una potencia tenebrosa que me sujeta, que reina en mí, que se encuentra antes de mí, antes del despertar de mi conciencia, que hace que el mal sea algo que yo no inicio, sino que solo continúo, y que tiene un carácter comunitario. Este mal *ya ahí*, después, ha dinamizado el ciclo de los mitos: es el esquema de exterioridad del que parten los tipos míticos de creación, trágico y órfico. Este esquema ha sido reafirmado en el interior del mito adámico a través de la historialización de la mala elección de Adán mediante las figuras de la serpiente y Eva. Pues bien, el concepto de máxima mala tematiza solamente el primer lado, *ético*, de la experiencia del mal: expresa solamente el mal *actual*, la experiencia de la desviación contingente fruto de mi libertad. Pero hay que incorporar en la reflexión este otro lado *heredado* de la experiencia del mal: coordinar el esquema de la *desviación* con el esquema de la *herencia* en el interior de un concepto coherente.

La tarea, afirma Ricœur, es “intentar pensar algo así como una naturaleza del mal, una naturaleza que no sería una naturaleza de las cosas, sino naturaleza originaria del ser humano, pero naturaleza de la libertad, por tanto hábito contraído, manera de ser devenida de la libertad.”⁹⁶⁰ Es decir, intentar pensar la contradicción de una naturaleza de la libertad. Y esto, además, evitando recaer de nuevo, como le pasaba a Agustín, en el error gnóstico de reificar el mal.

Así pues, se inicia ahora un segundo movimiento de la reflexión en el que, de nuevo, para disolver la contradicción implícita en la idea de una naturaleza de la libertad, Ricœur encuentra el auxilio de Agustín y de Kant, o mejor, de una relectura de Kant completando a Agustín. De Agustín, primero, en su concepto de pecado original. Al quebrar, como ya vimos, este falso concepto, que mezcla de forma inconsistente una categoría jurídica y otra biológica, Ricœur ha liberado la riqueza analógica del verdadero símbolo que recupera la experiencia profunda de la confesión de los pecados, esa que revela el mal como ya ahí, que revela su carácter de potencia tenebrosa, su cuasi-naturaleza. El hallazgo fundamental de Agustín, lo que le daba finalmente la razón contra Pelagio, es que al eliminar el envoltorio del falso concepto de pecado original se descubre la existencia de una cuasi-naturaleza en el interior de la voluntad, se descubre el mal como una especie de involuntario en el interior de lo voluntario. En fin, alcanza a ser intuido el impensable concepto de siervo-arbitrio. El momento más extremo del argumento es ese en el que, finalmente, puesto que el mal es implantado en el nivel radical de la *generación*, Agustín acaba redefiniendo la conversión como *regeneración*.

⁹⁶⁰ Ibíd., p. 301.

Pero si la conversión es regeneración, el mal es entonces el anti-tipo de la regeneración. Y entonces logra manifestarse la voluntad como “afectada por una constitución pasiva implicada en su poder actual de deliberación y de elección”⁹⁶¹, esto es, justamente como una *naturaleza de la libertad*.

Es precisamente este anti-tipo de la regeneración, que Agustín piensa de forma incoherente a través del concepto de pecado original, lo que, sostiene Ricœur, Kant trata de pensar de forma coherente en su *Ensayo sobre el mal radical* al reinterpretarlo como *a priori* de la vida moral. En este sentido, el análisis kantiano consiste en una especie de “hermenéutica”⁹⁶² del concepto teológico clásico de pecado original. En este texto, Kant intenta la deducción trascendental de las máximas malas a partir del concepto, absurdo en Agustín, de un mal de naturaleza. Esta noción se convierte en un concepto coherente cuando Kant lo concibe como el *fundamento* de las máximas malas; ese fundamento subjetivo del uso de su libertad a partir del cual las máximas son adoptadas y que es anterior a toda experiencia. Se hace coherente cuando es concebido como la raíz pre-empírica del mal que hace inteligible la *propensión natural del hombre* al mal.

Ahora bien, mientras que hay pruebas empíricas que muestran la existencia de esta propensión, su naturaleza y fundamento solo pueden ser pensados *a priori*, porque consiste en una relación de la libertad con la ley que no es empírica. No puede ser inducida a partir de la acumulación de experiencias del mal porque no hay experiencia de la *raíz* del mal. El fundamento de las máximas malas tiene que ser objeto de una deducción trascendental. La experiencia solo puede venir a confirmar ese *acto inteligible*, pre-empírico, fuera del orden temporal, por el que el libre arbitrio adopta su máxima suprema en relación a la ley. De esta forma, piensa Ricœur, Kant consigue así pensar la existencia natural e innata de nuestra propensión al mal *sin naturalizarla*. De hecho, Kant preserva un vocabulario clásico naturalizante (malo *por naturaleza*; raíz del mal) que no naturaliza la libertad. Porque el fundamento de la máxima mala no es una naturaleza, sino una *máxima suprema*, una máxima anterior a toda máxima empírica, esto es, un acto por el cual el libre albedrío se determina a sí misma con respecto a la ley; una regla que el libre albedrío se da a sí mismo por la cual el hombre, que conoce la ley moral, acepta la desviación ocasional respecto de ella; la regla por la cual el hombre quiere libremente invertir los motivos subordinando la ley moral al amor a sí mismo.

El hombre es entonces, *por naturaleza*, malo, esto es, posee una propensión que es natural e innata, no porque el origen del mal resida en un objeto, una cosa, una naturaleza que determine desde fuera la libertad, sino porque todo hombre, antes de todo tiempo, ha querido ya el mal. Originariamente libre, en este acto inteligible, con esta máxima suprema, contrae el mal. El mal empírico solo viene a visibilizar este fundamento *a priori*. Cada vez que alguien hace el mal se pone de manifiesto ese acontecimiento originario por el que la libertad se esclaviza a sí misma, por el que el libre arbitrio, que originariamente se encuentra dispuesto hacia el bien, adquiere una

⁹⁶¹ *Ibíd.*, p. 303.

⁹⁶² “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 23.

forma de ser contingente: la propensión al mal. El mal es entonces un “hábito contraído del libre arbitrio”⁹⁶³.

Con este concepto, concluye Ricœur, Kant alcanza a articular de forma consistente los dos polos de la experiencia del mal que los símbolos manifiestan: “proporciona el símbolo de la conciliación de la contingencia y de la antecendencia del mal.”⁹⁶⁴ Es él quien arroja luz sobre la desconcertante experiencia de la confesión del mal. Su carácter paradójico⁹⁶⁵, iluminado por los símbolos y recuperado por Kant, es que soy yo quien hace el mal, y por tanto soy responsable, al mismo tiempo que el mal está ya ahí y por tanto yo no lo comienzo. Yo no comienzo el mal y sin embargo soy responsable. El mal es al mismo tiempo *contingente* y *necesario*.

Pero, además, esta primera paradoja es redoblada por una segunda: y es que la propensión natural al mal coexiste con una *disposición original al bien*. La propensión al mal es el fundamento de la desviación de las máximas respecto de la ley moral. Pero la disposición al bien constituye la cima de los fines constitutivos del destino humano. Kant distingue tres disposiciones que orientan teleológicamente la existencia humana: a la *animalidad*, en cuanto ser viviente; a la *humanidad*, en cuanto ser racional; a su *personalidad*, en cuanto que *responsable* (susceptible de que algo le sea imputado). La disposición al bien es el resumen de estas tres disposiciones: no son, matiza Kant, solamente *buenas* (dado que no están en conflicto con la ley); son disposiciones *al bien*, ya que promueven el seguimiento de la ley. La paradoja es que por muy radical que sea la propensión al mal, la disposición al bien es original en cuanto que “pertenece a la posibilidad de la naturaleza humana”⁹⁶⁶. Aunque tanto el buen principio como el mal principio son igualmente inherentes a la naturaleza humana, por muy radical que sea el mal, aún más originario es el bien. El mal no puede borrar la disposición al bien, la orientación original de la voluntad al respeto a la ley.

La articulación de estas dos paradojas convierte la reflexión kantiana en “un *midrash* filosófico del relato bíblico de la falta”⁹⁶⁷: el contenido mítico del relato del acontecimiento de la caída por la que el hombre pierde la inocencia y se hace culpable es elaborado conceptualmente por Kant como la “sobreimpresión de la propensión sobre la disposición”⁹⁶⁸. Esta es la razón por la que el *mal radical* no es el *pecado original*: Agustín endurece el mito describiendo el paso del estado de inocencia al estado de pecado en el que ya originariamente nos encontramos. Kant describe el mal como una propensión natural que recubre y distorsiona, pero que no destruye, la disposición al bien. Solo un ser capaz de respeto puede hacer el mal conscientemente. Por muy radical que sea el mal, no nos convierte en demonios, no cierra nuestra apertura originaria a la llamada de nuestra conciencia. Y por eso el mal sigue siendo *contingente* a pesar de

⁹⁶³ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 303.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 304.

⁹⁶⁵ “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 24ss.

⁹⁶⁶ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 37 ; cit. en “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, en L3, p. 25.

⁹⁶⁷ “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 25.

⁹⁶⁸ *Ibid.*

estar ya *ahí* desde siempre. La hermenéutica kantiana del *tópos* teológico del pecado original produce así un concepto coherente de mal radical que recupera consistentemente la experiencia iluminada por los símbolos de la “cuasi-naturaleza del mal”⁹⁶⁹.

Kant no repite el error gnóstico. El concepto de mal radical es consistente por dos razones. Primero, porque no *reifica* el mal. Después, porque no pretende convertir el origen del mal en un *saber*. Este será el tercer momento del análisis del *Ensayo sobre el mal radical*: el primero, mediante el concepto de máxima mala, localiza el emplazamiento del mal; el segundo, mediante el concepto del fundamento de las máximas, aclara su radicalidad; el tercero, en torno a la cuestión del origen del mal, declara el límite irrebasable del pensamiento sobre el mal⁹⁷⁰. El origen del mal es declarado por Kant “inescrutable”⁹⁷¹. Kant separa la idea de un origen en el tiempo de la idea de un origen racional. Si situamos el origen del mal en el tiempo supone aplicar la idea de causa a un acto libre y recaer en la tercera antinomia cosmológica, y eso es precisamente lo que le ocurre a Agustín cuando defiende el carácter heredado del pecado durante la querella anti-pelagiana. En este sentido, piensa Ricœur, Kant estaría pensando que más vale ser pelagiano: el fundamento del mal tiene que ser un uso original del libre albedrío, y no el resultado de una determinación. Y eso es posible si pensamos un origen *racional* del mal: un acontecimiento no temporal único y múltiple. Pero es en este extremo cuando Kant se ve obligado a reconocer que este acontecimiento no puede ser pensado: el origen de la propensión al mal es impenetrable. No es posible conocer el acto por el cual la libertad admite una máxima mala. El mal es acto y hábito, surgimiento y antecendencia porque, aunque comienza por la libertad, es eso que está ya ahí disponible para la libertad. El enigma del mal es irreductible porque en el fondo es un misterio cómo eso que es comienzo, acto, es al mismo tiempo un siempre ya ahí. Y esto es lo más importante: *tiene que ser impenetrable*. El origen del origen del mal tiene que ser incomprensible: el hombre cae en el mal *mediante seducción*⁹⁷². Es este misterio de la seducción de la libertad lo que no se deja comprender: el mal me seduce y sin embargo me tiene que ser imputado; el mal es eso ya ahí disponible para la libertad y sin embargo el resultado de la libertad, y por eso yo tengo que responder de él; mi libertad me hace culpable, pero el ya ahí del mal me hace al mismo tiempo digno de compasión. En última instancia, “lo inescrutable es la experiencia límite de un no-poder de nuestro poder moral”⁹⁷³.

Con la declaración de la imposibilidad de conocer racionalmente el origen del mal, Kant “vuelve a sumergir en el no-saber la búsqueda de un fundamento del fundamento”. Tras elevar a la claridad el fundamento trascendental de la máxima mala, vuelve sin embargo a hundir la cuestión de su origen en las tinieblas del no-saber. Esta

⁹⁶⁹ Ibíd.

⁹⁷⁰ Ibíd., p. 22.

⁹⁷¹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 304.

⁹⁷² Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 53 ; citado en “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 27.

⁹⁷³ “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 27.

cuestión extrema se coloca más allá de lo que la filosofía puede llegar a saber y, sin embargo, no cierra la puerta al pensamiento: tan solo desplaza su trabajo al territorio de la especulación sobre el fin del mal.

Con esta conclusión alcanzaríamos el final de la primera parte del pensamiento del mal instruido por los símbolos. Esta primera parte habría consistido en el desarrollo de un pensamiento reflexionante, y en este sentido desmitologizador y alegorizante, donde el sentido revelado por los símbolos es *traducido* a conceptos. Y contendría tres capítulos. El primero, dedicado a examinar la errónea interpretación gnóstica del mal. El segundo, a deshacer el error gnóstico cometido por Agustín al elaborar el falso concepto de pecado original, a quebrarlo y a extraer su verdadero simbolismo. El tercero, a reconstruir la hermenéutica kantiana del concepto de pecado original a partir de la cual elabora de forma consistente el concepto de mal radical. Ricœur, al extraer la lógica de esta hermenéutica, explicita cómo Kant completa por tres veces a Agustín elaborando los conceptos que corrigen y hacen comprensible el simbolismo bíblico que Agustín distorsiona. Primero, a través de la noción de máxima mala, proporcionando las categorías prácticas que permiten pensar la libertad como poder de desviación, de inversión del orden. Después, superando esta visión ética del mal e incorporando el carácter exterior del mal como ya ahí mediante el regreso desde las máximas malas del libre arbitrio hasta el fundamento de todas las máximas malas, elaborando una noción de naturaleza mala del hombre que permite pensar el mal como naturaleza contraída por la libertad, disolviendo así la contradicción entre su contingencia y su anterioridad. Finalmente, declarando la existencia de un límite para la reflexión en la imposibilidad de explicar racionalmente el origen del mal. A través de este proceso articularía Ricœur esa filosofía capaz de recuperar conceptualmente el primer lado de la experiencia viva del mal manifestada por los símbolos: la visión ética del mundo que convierte al hombre en responsable del mal.

b) En los márgenes de la reflexión filosófica: la regeneración

α. La faz hiper-ética del mal

Sin embargo, la reflexión kantiana sobre el mal radical no es la última palabra de una filosofía del mal instruida por los símbolos. El problema es que la reflexión provoca la pérdida de una parte de la riqueza simbólica que los mitos revelan. Los conceptos producidos por Agustín y Kant no alcanzan a retener todo el sentido que estos expresan. Los símbolos contienen un excedente de sentido que no se deja traducir literalmente al concepto. Y esta resistencia a la reducción alegorizante procede, afirma Ricœur, “de la faz no ética del mal”⁹⁷⁴. En efecto, si los símbolos expresaran solamente una realidad que afecta exclusivamente al sujeto, al yo, parecería que la traducción alegórica sería enteramente realizable en la forma de una “reducción moralizante”⁹⁷⁵. Si el mal fuera

⁹⁷⁴ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 305.

⁹⁷⁵ *Ibíd.*

algo que dependiera enteramente de la libertad del hombre, entonces el sentido expresado por los símbolos podría ser enteramente volcado en un conjunto de conceptos éticos relativos al origen del mal en el hombre. Pero los otros tipos míticos que completan el sentido del mito adámico impiden esta reducción: potenciando la figura trágica de la serpiente, impiden reducir al plano ético la cuestión del mal.

De esta forma, Ricœur tendría que abrir una segunda parte cuyo primer capítulo estaría dedicado a mostrar “la resistencia de lo trágico a lo ético”⁹⁷⁶ en el interior de la visión ética del mundo. Los símbolos trágicos reviven esa inconfesable forma de teología que insinúa la presencia de lo divino como algo terrible y amenazador; que habla de un misterio de iniquidad que quiebra la certeza de la conciencia moral que pretende asumir, ella sola, el peso del mal. Un misterio que obliga a seguir pensando la experiencia del mal más allá del horizonte de la libertad que se desvía y se esclaviza; que obliga a pensar que el hombre no es enteramente responsable del mal porque este lo encuentra siempre ya ahí; que obliga a ir más allá del concepto kantiano de mal radical.

Ahora bien, este misterio de iniquidad no se deja *traducir* en un concepto porque refiere a un “misterio divino del mal”⁹⁷⁷. El simbolismo contenido por la imagen de Dios hablando desde el fondo de la tempestad a Job excede la capacidad reflexiva del concepto. Esto revela una nueva evidencia que reclama continuar el trabajo filosófico en otro nivel: los símbolos del mal no expresan solamente la condición separada del hombre respecto del ser, sino que también simbolizan la posterior “sutura del hombre al ser”. Aquí se inicia una nueva etapa del pensamiento sobre el mal, ya no reflexivo, sino especulativo. Agotada la vía de la reflexión, sigue habiendo un excedente de sentido que los conceptos filosóficos no consiguen recoger y que demanda un trabajo enteramente especulativo con el que “acceder a ese punto donde el mal es la aventura del ser, forma parte de la historia del ser”⁹⁷⁸. En este punto se recupera y revitaliza la alternativa descubierta por la dinámica de los mitos: o bien la vía *tragi-lógica* hegeliana, o bien la vía *crisológica* paulina.

Lo que hay que pensar ahora es el hiato existente entre la lábil naturaleza humana y la confesión de la insondable contingencia del mal. Tratar de suturar la fragilidad del hombre y el acontecimiento incomprensible y enigmático de la caída. Y esto se puede hacer meditando a partir de los símbolos que expresan el *final del mal*. El punto de partida de esta nueva fase ha de ser la expresión de la reconciliación, de la recuperación de la integridad perdida, de la supresión del mal; primero, por los símbolos primarios de la purificación de la mancha, la remisión de los pecados y la justificación del culpable; pero también en los relatos míticos babilonios, con la victoria de Marduk, en la tragedia griega con la reconciliación en lo trágico por lo trágico, en el orfismo con la odisea del alma exiliada y especialmente en las figuras de la redención bíblica del rey al final de los tiempos, del servidor sufriente, del Hijo del Hombre y del segundo Adán. Lo que manifiestan todos estos símbolos, que han permanecido como en suspenso

⁹⁷⁶ *Ibíd.*

⁹⁷⁷ *Ibíd.*

⁹⁷⁸ *Ibíd.*

durante la fase reflexiva, es que parecen acabar el significado de los símbolos del comienzo del mal que, por sí solos, permanecen incompletos. Recubren el significado de los primeros: los símbolos del inicio reciben una nueva significación releídos desde los símbolos de su final. Llegamos al momento de la imposible *Poética de la voluntad*.

β. El fracaso de la especulación

Es el propio simbolismo del final del mal el que sugiere la vía tragi-lógica, el que invita a resolver mediante especulación el paso de su contingencia a su necesidad. Releído desde su final, los símbolos invitan a concebir “la idea de que todo esto tiene finalmente un sentido”⁹⁷⁹, de que el mal contingente que irrumpe a lo largo de la historia, toda la crueldad, todo el sufrimiento, todo el dolor, alcanza finalmente a disolverse en la figura de una “totalidad de lo real”⁹⁸⁰. La tentación de pensar, desde el momento final, la necesidad de las irrupciones contingentes del mal por la cual estas adquieren sentido al ser reveladas como los momentos necesarios del bien es sugerida ya por la oposición hecha por Pablo entre la figura de Adán, cuyo acto condena a todos los hombres al pecado, y la de Cristo, segundo Adán cuya gracia libera a todos los hombres: frente a la abundancia del pecado, la sobreabundancia de la gracia. La filosofía del mal se ve tentada a especular sobre la posibilidad de una “inclusión de la contingencia del mal en un propósito significativo”⁹⁸¹. El segundo capítulo tendría que estar dedicado justamente a relatar el fracaso de esta empresa: la Teodicea.

Leibniz encarna modélicamente este género⁹⁸². Toda teodicea, afirma Ricœur, tiene varios rasgos en común. En primer lugar, plantea el problema del mal desde tres tesis: Dios es todopoderoso; Dios es infinitamente bueno; y, sin embargo, el mal existe. En segundo lugar, su intención es claramente apologética: evitar convertir a Dios en responsable del mal. Finalmente, fusiona conceptos religiosos y conceptos metafísicos. Es, en este sentido, “la corona de la onto-teología”⁹⁸³. Leibniz, de forma ejemplar, parte de la inclusión de todas las formas del mal (sufrimiento, muerte, etc.) bajo una sola categoría: el *mal metafísico*. Todo mal sería solamente expresión de la finitud de lo creado: Dios no puede crear otro Dios, lo infinito no puede producir algo infinito, y por tanto todo lo finito cae en el orden del mal. En segundo lugar, aplica el principio de razón suficiente: si concebimos la Creación como el resultado de una competición entre numerosos modelos de mundo en el entendimiento divino, entonces el principio de razón suficiente se transforma en principio de lo mejor y el resultado necesario es el mejor de los mundos posibles: el resultado de la ecuación entre lo máximo y lo mínimo. La experiencia del mal es, entonces, esa ilusión óptica fruto de la incapacidad para percibir el nervio racional que atraviesa lo real: el principio de razón suficiente rellena

⁹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 307.

⁹⁸⁰ *Ibíd.*

⁹⁸¹ *Ibíd.*

⁹⁸² “Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie”, en L3, p. 220-223.

⁹⁸³ *Ibíd.*, p. 221.

el hueco entre lo posible lógico y lo contingente, de tal forma que resulta inconcebible que el mundo fuera de otro modo y, por tanto, el mal es racional.

La exégesis de los símbolos, especialmente el mito de Job, ya nos ha enseñado tanto el origen de la empresa de toda teodicea como la necesaria razón de su fracaso en el interior del marco onto-teológico. Un entendimiento finito no puede echar las cuentas de Dios: tan solo puede rastrear los signos desparramados del exceso de perfección, las migajas del principio de lo mejor, y hacer balance. Pero se necesita un muy “robusto optimismo humano”⁹⁸⁴ para sentenciar que el resultado es el mejor mundo posible. No es el caso, evidentemente, del justo inocente que sufre un castigo que no merece. El Cándido de Voltaire constituye el mejor ejemplo del escándalo del argumento. Cuando uno se enfrenta al sufrimiento real y excesivo de Job, el equilibrio de las compensaciones entre el mal y el bien se derrumba. La teodicea se revela así como un insensato esfuerzo de justificación del mal que jamás logra ser algo más que una retórica persuasiva pero sin fuerza. El pensamiento nunca puede elevarse tan alto como para justificar el desorden por el orden, y si se atreve a hacerlo acabará convirtiendo el sufrimiento y el dolor de las personas en una farsa, en un juego de luces y sombras que solo logra banalizar el mal. Esta es precisamente, concluye Ricœur, la “mala fe de la teodicea”⁹⁸⁵.

Kant representa el golpe de gracia a esta forma de teología racional que va de Agustín a Leibniz. Y lo hace destruyendo sus cimientos onto-teológicos. El resultado es, primero, la transformación de la teodicea en Ilusión Trascendental, y después, el emplazamiento del problema del mal en la esfera práctica. Después de Kant solo podemos llamar mal a *hacer el mal*, al uso de la libertad que viola la ley moral. De esta forma Kant consigue regresar al punto de partida de Agustín: no se puede ya preguntar cuál es el origen del mal, sino cuál es el origen de que nosotros hagamos el mal. El resultado de este itinerario es, como hemos visto, la noción de mal radical.

Sin embargo, aunque destruye la teología racional, Kant no desarma enteramente todas las formas de especulación sobre el mal. A lo largo de la historia de la filosofía encontramos una serie de “filosofías de la totalidad”⁹⁸⁶ que intentan especular de otro modo, tratando de evitar el fracaso de la teodicea, para dar cuenta satisfactoriamente de las irrupciones del mal en la historia como un momento necesario de un desarrollo orientado por un propósito significativo capaz de justificarlo. El problema, de nuevo, es que ninguna lo ha conseguido.

Ricœur distingue dos tipos distintos de filosofías de la totalidad. El primero lo representan los *sistemas no-dialécticos de la totalidad*⁹⁸⁷, como los de Plotino y Spinoza, que han pretendido esta inclusión poniendo la contingencia fuera del sistema de la necesidad. Por eso han fracasado: su resultado es la supresión de la contingencia del mal. La forma como Plotino elabora la figura de la Providencia en sus últimos

⁹⁸⁴ *Ibíd.*

⁹⁸⁵ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 308.

⁹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 307.

⁹⁸⁷ *Ibíd.*

tratados es para Ricœur ejemplar. No es solo que el orden nazca del desorden, sino que es su razón: así la Providencia se sirve de los malvados, que ella no produce, para implantar el bien. El bien triunfa a pesar del mal e instrumentalizando el mal. Es así como el argumento recae en una nueva forma de teodicea.

La forma como Spinoza elabora su especulación también acaba arrojando fuera de ella la contingencia del mal. En este caso, como *ilusión*, como la ignorancia que padecen los modos finitos, incapaces de adoptar el punto de vista del todo. Las cosas singulares se definen por la relación de lucha con todas las otras cosas singulares. El mal es el resultado de las diferentes cantidades de fuerza de cada cosa. Si la cosa singular consiguiera elevarse desde su punto de vista parcial al punto de vista de la totalidad, el conflicto en el que irrumpe contingentemente el mal, y con él la visión ética del mal, se desvanecería, reducido a una mera ilusión óptica. Regresamos de nuevo a la teodicea. Plotino y Spinoza, de dos formas distintas, manifiestan el fracaso del intento de incluir la contingencia en la necesidad sin ninguna mediación.

Pero el caso de Hegel, como sabemos, merece una consideración muy distinta para Ricœur. Hegel es la encarnación paradigmática de la opción *tragi-lógica del ser*, descubierta en la lucha entre el mito adámico y el mito trágico y que convertía el dios malvado de la tragedia en momento lógico de la dialéctica del ser. Sin embargo, mientras que en el momento de la redacción de *Finitud y culpabilidad* esta opción no podía ser del todo descartada, en este artículo se encuentra en condiciones de declarar su fracaso.

La opción tragi-lógica es recuperada en este momento especulativo como el mejor ensayo de filosofía dialéctica de la necesidad para dar cuenta del momento trágico del mal. La filosofía de la historia de Hegel es al mismo tiempo “la mayor *tentativa* para dar cuenta de lo trágico de la historia y la mayor *tentación*”⁹⁸⁸. El mal es retenido y superado en la historia de las figuras del Espíritu. Todo tiene sentido, solo que no de forma instantánea. Es necesaria una serie de mediaciones: primero, la lucha por la que las conciencias persiguen su reconocimiento, después, la conciencia desgraciada, el alma bella, la abstracta moralidad kantiana, etc. El matiz que añade Ricœur es que ahora, en esta serie de mediaciones, ya no cabe hablar propiamente del mal, sino de negación. La negatividad es el mecanismo que reduce todas las contradicciones, todas las tensiones en el movimiento del Espíritu que dirige la historia universal.

Ricœur repara especialmente en dos pasajes. El primero es el capítulo de la *Fenomenología* titulado, en la edición de Hyppolite, “El mal y su perdón”⁹⁸⁹: en él se hace manifiesto cómo, en Hegel, el mal no se perdona, sino que se supera en el movimiento del reconocimiento mutuo que concluye en una reconciliación. La remisión es ahora el acontecimiento de reconciliación en el saber absoluto tras la serie de todas las mediaciones. De superación en superación, el mal y la visión ética del mundo se desvanecen. Esto se ve reforzado por la exteriorización del acento trágico del mal moral

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 308.

⁹⁸⁹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, pp. 759-775.

al movimiento del Espíritu. Si la historia es una revelación de Dios, el infinito acaba absorbiendo el mal de la finitud. Hegel acaba defendiendo un “pantragismo”⁹⁹⁰ consecuente que suprime la concepción ética del mundo transformando la remisión de los pecados en reconciliación filosófica. Si el mal es negatividad, entonces la serie de las mediaciones produce su disolución en un saber absoluto. Con ello, evidentemente, Hegel pierde la dimensión ética esencial de la experiencia del mal. Tras la serie de las superaciones de las contradicciones, en el momento cumbre de la pura identidad del saber absoluto, “nada queda de lo injustificable del mal ni de la gratuidad de la reconciliación”⁹⁹¹.

El segundo pasaje es el dedicado a la *astucia de la razón* en la Introducción a la *Filosofía de la Historia*⁹⁹². En él, Hegel separa completamente la reconciliación de la *consolación* de la víctima al subordinar la suerte del individuo al destino del espíritu del pueblo (y este, a su vez, al espíritu del mundo). La astucia de la razón hegeliana consiste en el uso que hace el espíritu del mundo de las pasiones de los grandes hombres que hacen la historia, en el desdoblamiento de sus fines egoístas en una segunda intención disimulada que obedece a los fines del Espíritu. Su ironía, en que “da un sentido inteligible a los grandes movimientos de la historia (...) en la medida en que la cuestión de la felicidad y de la infelicidad es abolida”⁹⁹³. Paradójicamente, cuanto más prospera el sistema más marginadas resultan las víctimas. La historia hegeliana “no es el lugar de la felicidad”⁹⁹⁴. Y en este sentido el ardid de la razón constituye también “la argucia última de la teodicea”⁹⁹⁵. Este es el específico fracaso del hegeliano intento de incluir la contingencia del mal en la necesidad. Al final, Hegel es solo una versión especialmente sofisticada y tentadora de teodicea. El saber absoluto no logra dar sentido al mal de la historia. El fracaso de Plotino y Spinoza consistía en excluir la contingencia del mal; en Hegel, el fracaso consiste en que “es el sufrimiento, por la voz de la lamentación, lo que se excluye del sistema”⁹⁹⁶.

γ. Hermenéutica filosófica de la religión: la libertad según la esperanza

Tras el fracaso tanto de la vía de la reflexión como de la vía del pensamiento especulativo que pretende incluir el mal en la necesidad llega Ricœur a un punto límite: “¿hay que renunciar entonces a pensar el mal?”⁹⁹⁷. Al contrario. El fracaso de toda forma de teodicea y la consecuente renuncia a cualquier forma de filosofía que persiga una totalización sistemática más bien deja vía libre a la otra opción extrema descubierta

⁹⁹⁰ Ibíd., p. 309.

⁹⁹¹ Ibíd.

⁹⁹² Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Introducción General, pp. 43-150. La referencia a lo que Gaos traduce como “ardid de la razón” aparece en la sección dedicada a “Los medios de la realización”, pp. 79-99; la expresión es utilizada, en concreto, en la p. 97.

⁹⁹³ “Le mal : un défi a la théologie...”, en L3, p. 225.

⁹⁹⁴ Ibíd.

⁹⁹⁵ Ibíd.

⁹⁹⁶ Ibíd.

⁹⁹⁷ Ibíd., p. 226.

en la exégesis de la apropiación del mito del caos por el mito adámico: la *cristológica*. Tras la renuncia a pensar una forma de inteligibilidad del mal acontecido en la historia en la forma de una lógica del ser, cabe seguir buscando esa inteligibilidad, sostiene Ricœur, a partir de la reflexión sobre el *kerigma* cristiano propuesta en *La simbólica del mal*.

Este era justamente el propósito de la *Poética de la voluntad* tal y como había sido proyectada en *Lo involuntario y lo involuntario*: pensar cómo la experiencia de pertenencia a la Trascendencia opera la regeneración de la libertad caída en el mal. Pero esta solución tampoco puede ser ya ensayada: el fracaso de la especulación ha mostrado que la regeneración rebasa los límites del pensamiento y no puede ser, por tanto, *comprendida*.

Pero la imposibilidad de la Poética de la voluntad no supone la completa bancarrota del pensamiento. En lugar de una Poética de la voluntad, Ricœur busca elaborar una meditación filosófica acerca de la regeneración mediante una *Hermenéutica filosófica de la religión* que retoma la guía de Kant. Porque aunque la regeneración no pueda ser *comprendida* por el pensamiento, lo que sí puede el pensamiento es interpretar la forma como esa regeneración es “operada”⁹⁹⁸ por la religión. No es posible una Poética de la voluntad, pero sí, en todo caso, al menos, una *Religión dentro de los límites de la mera razón* cuyo resultado es el descubrimiento de una nueva dimensión de la libertad *según la esperanza*.

La conclusión de “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I” invita ya a seguir este camino: a orientar el pensamiento del final del mal por la idea de una “historia significativa”⁹⁹⁹. Una historia donde la experiencia del mal y la experiencia de la reconciliación sean al mismo tiempo retenidas y englobadas; donde la liberación del mal no suponga la banalización de la experiencia del sufrimiento, del dolor, de la injusticia. Porque ahí donde la teodicea fracasa como falso saber al pretender incluir sistemáticamente la contingencia del mal en la lógica de la necesidad, cree Ricœur que la “inteligencia de la esperanza”¹⁰⁰⁰ triunfa al elaborar una historia, y no una lógica ni un saber absoluto, en la que la reconciliación se espera “a pesar del mal”¹⁰⁰¹. La elaboración sistemática de esta sugerencia debería ser el objeto del tercer y último capítulo de la segunda parte de la no escrita filosofía del mal y lo sagrado instruida por los símbolos.

Todo el simbolismo paulino en torno a la justificación, la figura segundo Adán y la promesa de la venida del reino de Dios apuntan en dirección a la esperanza. Toda la predicación de Jesús es esencialmente escatológica: consiste en anunciar la resurrección tras la muerte, en anunciar la proximidad del Reino de Dios, en anunciar un Dios de la promesa que introduce un sentido en la historia. La esperanza modifica enteramente la experiencia de la libertad y del mal al reinterpretarla a la luz de la promesa de

⁹⁹⁸ “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 28.

⁹⁹⁹ “Herméneutique des symboles...”, en CI, p. 310.

¹⁰⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰⁰¹ *Ibíd.*

reconciliación. Por eso la *vía cristológica* que ahora Ricœur comienza a explorar, tras el fracaso de la *vía tragilógica* de la especulación, tiene por objeto “pensar la libertad según la esperanza”¹⁰⁰². Esta meditación busca hacer inteligible la *lógica de la abundancia* descubierta en la exégesis de los temas paulinos de la *justificación* y el *segundo Adán*. En ellos se descubre una nueva dimensión de la libertad y del mal que consiste en saberse parte de una *economía del exceso*, en contar con la particular *sabiduría de la resurrección* que provoca esa *conversión* de la mirada que permite descifrar la existencia de esa sobreabundancia “en la vida cotidiana, en el trabajo y en el tiempo libre, en la política y en la historia universal”. Esa mirada que permite, *a pesar de...* el sufrimiento, el dolor, la muerte, por el *cuanto más...* de la gracia, *esperar* la regeneración y el final del mal. Una mirada que no conoce y no puede explicar, pero que sí da derecho a *esperar* que el mal sea finalmente *desmentido*. La libertad según la esperanza es “la imaginación creadora de lo posible”¹⁰⁰³ que nos libera del mal porque permite rehacer el sentido de la historia.

La forma como Ricœur aborda ahora el tema de la esperanza tiene una serie de antecedentes claros. Ya ha figurado por primera vez en el momento de elaborar el momento del consentimiento en la eidética de la voluntad: el sí del consentimiento era descrito como un acto inacabado dado lo inaceptable del mundo tal y como es. Lleno de sufrimiento y dolor, solo la esperanza de otra cosa, de un mundo distinto a este, permitía una completa afirmación. Esta primera elaboración encuentra una segunda versión, que anticipa ya el sentido que vamos a encontrar ahora, en los tres artículos incluidos en la sección “Perspectivas teológicas” de *Historia y verdad*. En el más antiguo, “El cristianismo y el sentido de la historia”, de 1951, distingue la existencia de diferentes niveles de lectura de la historia: un *nivel abstracto del progreso* (el “tiempo de las obras” del progreso de la cultura material, de acumulación y sedimentación de los instrumentos), un *nivel existencial de la ambigüedad* (el plano de la Historia Concreta que se diversifica en una serie de civilizaciones superpuestas con diferentes estilos de vidas, valores, que se ancla en un plano ya ético y político, y donde la historia puede ser concebida como la serie de acciones y reacciones de los hombres unos sobre otros) y un *nivel misterioso de la esperanza*, que expresa el centro del credo cristiano: la esperanza en la salvación. Esta esperanza añade sentido al modo de vivir la historia, dado que da una unidad escatológica a toda la serie de acontecimientos, pero también misterio, porque ese sentido permanece oculto.

En “El *socius* y el prójimo”, de 1954, la elaboración contrapuesta de la figura del otro como *socius* (desde la perspectiva de la sociología: donde el otro se define por la deshumanizada posición social que ocupa, por su papel institucional) frente al *prójimo* (desde la perspectiva de una Teología de la caridad: donde el otro se define por un modo de estar en el mundo, por encima de las relaciones sociales, que inaugura una relación personal directa de hombre a hombre a través de la compasión) opera una diferente aproximación al tema de la esperanza. La dialéctica entre *socius/prójimo*, entre las

¹⁰⁰² “Culpabilité, éthique et religion”, en CI, p. 427.

¹⁰⁰³ *Ibíd.*

relaciones deshumanizadas mediadas por las instituciones y las relaciones auténticamente personales definidas por la práctica de la compasión y la caridad acaba reclamando una Teología de la Historia donde la caridad sustenta y moviliza el aparato social.

Finalmente, en “La imagen de Dios y la epopeya humana”, de 1960, más próximo por tanto al contexto de *Finitud y Culpabilidad*, realiza una nueva aproximación a esta temática que, retomando el concepto de Teología de la Historia como dialéctica en la relación entre *socius* y prójimo, explora la inserción en el desarrollo histórico de la existencia finita. La condición al mismo tiempo individual y colectiva de la existencia humana es reconstruida a través de las tres figuras de la antropología kantiana (tener-poder-valer) donde se entrecruzan lo individual y lo institucional ocasionando, en sus intersticios, la aparición del mal. La última parte del artículo introduce la temática de la redención, que se expresa en el símbolo del perdón de los pecados, que es colectiva y que hay que buscar en el desarrollo de la historia: rastreando el triunfo del amor a través de los sucesos criminales, en la forma de una inercia de fondo que permite comprender la Historia como desarrollo del bien.

Sin embargo, la articulación sistemática de esta serie de aproximaciones a la temática de la esperanza se produce por primera vez en tres artículos producidos en la segunda mitad de la década de los sesenta y recogidos en *El conflicto de las interpretaciones* (“Desmitificar la acusación”, “Culpabilidad, ética y religión” y “La libertad según la esperanza”), y es completada finalmente, en 1992, con la publicación del artículo “Una hermenéutica filosófica de la religión: Kant”. Otros textos relevantes como “El mal: un desafío para la teología y la filosofía” o “El destinatario de la religión: el hombre capaz” vienen a completar sus ideas fundamentales. Y en ellas, de nuevo, la meditación realizada por Ricœur sobre el pensamiento kantiano juega un papel decisivo.

El punto de partida es el retorno al momento del fracaso de la reflexión: cuando Kant reconoce dos límites del concepto de mal radical: el primero, el carácter inescrutable del origen del mal: el no saber cuál es el origen de mi máxima suprema; el segundo, el descubrimiento del no-poder de mi libertad: que mi libertad se encuentra cautiva de un mal ya ahí por el cual “yo no puedo no hacer el mal”¹⁰⁰⁴. Pues bien, añade ahora Ricœur: “La confesión de lo inescrutable del mal no cierra la vía de la explicación más que para mantener abierta la de la regeneración”¹⁰⁰⁵. ¿De qué manera? Pues justamente porque no clausura el pensamiento sobre el mal, sino que supone el regreso a ese momento “donde la libertad se descubre como teniendo que ser liberada, en pocas palabras, al lugar donde puede esperar ser liberada”¹⁰⁰⁶. El lugar donde dejamos atrás la dimensión ética del mal para entrar en su dimensión religiosa.

La transición de la moral a la religión consiste en la entrada en el “discurso de la esperanza”¹⁰⁰⁷. Pasamos de la *reflexión filosófica* sobre el origen del mal radical, en el

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.*, p. 426.

¹⁰⁰⁵ “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, en L3, p. 27.

¹⁰⁰⁶ “Culpabilité, éthique et religion”, en CI, p. 426.

¹⁰⁰⁷ *Ibíd.*, p. 427.

momento del reconocimiento de un límite insuperable de la reflexión ante la cuestión del origen de las máximas malas, a una *meditación* específicamente *religiosa* consistente en “una interpretación kerigmática del mal”¹⁰⁰⁸.

Ahora bien, ¿qué tipo de *aproximación filosófica* puede realizarse a este nudo kerigmático de la libertad? En primer lugar, afirma Ricœur con rotundidad, no puede consistir en una *teología*: no puede ser *intellectus fidei*¹⁰⁰⁹. Y no porque la hermenéutica de los símbolos del mal no haya mostrado vías teológicas: al contrario, tanto la nueva experiencia de la fe que supone la figura silenciosa de Job ante el sufrimiento injusto, como la teología del amor que surge de la imagen de una divinidad que incorpora en su interior el sufrimiento humano, son invitaciones para la teología. Pero ya hemos visto cómo una y otra vez Ricœur separa cuidadosamente la vía de la filosofía y la vía de la teología, cómo afirma constantemente y con rotundidad que lo que él busca hacer no es teología, sino solo filosofía. La paradoja consiste entonces en que tiene que ser filosofía, pero también en que tiene que ser una *filosofía de la fe y de la religión*. Y una filosofía de este estilo, piensa Ricœur, solo puede consistir en una “*Religión dentro de los límites de la mera razón*”¹⁰¹⁰.

Esto supone, de nuevo, dejarse instruir por Kant. Pero el kantismo que Ricœur quiere no puede consistir en una simple repetición: tiene más bien que consistir en un “kantismo post-hegeliano”¹⁰¹¹. ¿Por qué se aplica a sí mismo esta expresión tomada de Éric Weil? ¿Por qué violentar así el orden cronológico? Pues porque nosotros, sostiene Ricœur, somos lectores tardíos que vamos de uno a otro tratando de pensarlos mejor pensándolos al mismo tiempo y porque, al hacerlo, descubrimos que “algo de Hegel ha vencido algo de Kant; pero algo de Kant ha vencido a Hegel, porque nosotros somos tan radicalmente post-hegelianos como somos post-kantianos”¹⁰¹².

Sin duda, Ricœur reconoce a Hegel el triunfo sobre la moral formal kantiana, la ética del imperativo, releída por él como momento de la moralidad abstracta que ha de ser superada por la esfera de la moralidad realizada y concreta de la eticidad. Pero mientras que Hegel triunfa sobre una parte de Kant, Kant no solo sobrevive a la crítica hegeliana sino que triunfa “sobre el hegelianismo entero”¹⁰¹³. Kant representa la victoria de una *filosofía de los límites* sobre una *filosofía del sistema*, lo que en última instancia representa el triunfo de una *teología de la esperanza* sobre una *filosofía de la razón*. Mientras que Hegel afirma el poder de la razón para absorber y agotar el sentido de la historia en un sistema, Kant afirma la grieta que la esperanza produce en el sistema de la historia al abrir la posibilidad de reorganizar su sentido. De esta forma, Kant constituye “el garante filosófico del kerigma de la esperanza, la aproximación filosófica más ajustada a la libertad según la esperanza”¹⁰¹⁴.

¹⁰⁰⁸ “Démythiser l'accusation”, en CI, p. 343.

¹⁰⁰⁹ *Ibíd.*, p. 338.

¹⁰¹⁰ *Ibíd.*; también en “La liberté selon l'espérance”, en CI, p. 402.

¹⁰¹¹ “La liberté selon l'espérance”, en CI, p. 403.

¹⁰¹² *Ibíd.*

¹⁰¹³ *Ibíd.*, p. 404.

¹⁰¹⁴ *Ibíd.*, p. 403.

Este kantismo post-hegeliano nace de la explotación de la distinción kantiana entre entendimiento y razón y, a partir de ella, de la “función de horizonte”¹⁰¹⁵ que a partir de este momento Kant atribuye a la razón. Este es el corte que cortocircuita el anhelo hegeliano de sistema. El resultado es la escisión de cada *Crítica* conforme a dos modos de pensar: *Denken* y *Erkennen*. En cada *Analítica* encontramos un momento donde cabe hablar de *conocimiento*: un modo de pensar por objetos que procede de lo condicionado hacia lo incondicionado; pero cada *Analítica* es superada por una *Dialéctica* donde el conocimiento de objetos es superado por un segundo momento donde no se puede ya conocer, sino solo *pensar*, y que es consecuencia de la tendencia de la razón hacia lo incondicionado. No hay sistema porque la razón no puede completar su trabajo de totalización en un único registro. Pero al mismo tiempo Kant ofrece una forma de inteligibilidad propia de lo incondicionado. Es así como el pensamiento kantiano adquiere la forma de “una filosofía de los límites que es, al mismo tiempo, una exigencia práctica de totalización”¹⁰¹⁶. De este modo forma reconoce Ricœur el encadenamiento de la *Dialéctica de la razón pura* con la *Dialéctica de la razón práctica*, que conduce finalmente hacia una *Filosofía de la religión* que brota del giro que provoca la irrupción de una nueva pregunta que no se deja ya abordar desde el interior de las críticas: *¿qué me cabe esperar?*

La primera *Dialéctica* se caracteriza por introducir en el corazón del pensamiento de lo incondicionado la denuncia de su condición de *ilusión transcendental*. La secuencia de los Paralogismos, las Antinomias y el Ideal de la razón pura certifican que nos equivocamos necesariamente cada vez que pretendemos conocer los objetos absolutos del yo, la libertad y Dios. Pero este fracaso de la razón tiene una fecundidad filosófica: la región de la ilusión transcendental es justamente “el territorio de la esperanza”¹⁰¹⁷. La ilusión transcendental es posible porque es legítimo pensar lo incondicionado. Lo incondicionado no es el resultado de la proyección de lo humano en lo divino, a la manera de Feuerbach o Nietzsche, sino del intento de pensar lo incondicionado como si se tratara de un objeto empírico. Por eso no es la experiencia lo que limita a la razón, sino la razón la que limita la pretensión de la sensibilidad a *sensibilizar* lo incondicionado. Y por eso no es una mera ilusión, sino una *ilusión transcendental*: la prohibición expresa que la razón se da a sí misma de *conocer* lo incondicionado convirtiéndolo en una serie de objetos absolutos. Esta limitación constituye la “estructura de acogida”¹⁰¹⁸ de una inteligencia de la esperanza.

La *Dialéctica de la razón práctica* añade a esta primera etapa una “transposición a la voluntad lo que podría llamarse la estructura de acabamiento de la razón pura”¹⁰¹⁹. Ricœur destaca que la *Dialéctica*, efectivamente, no añade nada a la *Analítica de la razón práctica*. De la misma forma que la *Dialéctica de la razón pura* no añade nada al conocimiento del mundo contenido en la *Analítica*, la *Dialéctica de la razón práctica* no

¹⁰¹⁵ Ibíd.

¹⁰¹⁶ Ibíd.

¹⁰¹⁷ Ibíd., p. 405.

¹⁰¹⁸ Ibíd., p. 406.

¹⁰¹⁹ Ibíd.

añade nada al conocimiento del principio de la moralidad definido por el imperativo categórico. No añade conocimiento, pero sí una nueva *intención*: la razón pura, tanto especulativa como práctica, tiene una dialéctica porque la razón “exige la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado”¹⁰²⁰. No hay Analítica sin Dialéctica, y esta brota de la segunda intención que añade a la Analítica la exigencia de lo incondicionado por parte de la razón. El fracaso de esta exigencia cuando la razón trata de componer objetos absolutos, cayendo en una ilusión trascendental, da a la *Dialéctica* de la razón práctica su verdadero significado. La segunda crítica no se agota en el examen de la relación entre la *máxima* y la *ley*, entre el *albedrío* y la *voluntad*, porque esta articulación solo es completa cuando acoge una tercera dimensión: *albedrío – ley – intencionalidad de la totalidad*. La Analítica solo explora parcialmente el territorio de la voluntad. Pero requiere de una Dialéctica para producir el objeto completo de la razón pura práctica: el *supremo bien*. Es en este momento cuando se produce “el acabamiento de la voluntad”¹⁰²¹.

La idea práctica de bien supremo que moviliza la segunda *Dialéctica* constituye la réplica kantiana al saber absoluto hegeliano. La diferencia consiste en que lo que Kant ofrece no es “ningún saber, sino una exigencia (...) de algo que tiene que ver con la esperanza”¹⁰²². La totalidad no es algo *dado*, sino *exigido*. No puede ser dado porque la ilusión trascendental muestra la imposibilidad de un conocimiento de lo incondicionado a la manera de un objeto empírico. Tiene que ser exigido porque tiene que añadir al objeto de su intencionalidad, para que sea completo, lo que ha excluido de su principio para que sea puro: que la *felicidad* se añada a la *moralidad*; que la virtud, como dignidad de ser feliz, alcance a completarse participando efectivamente de la felicidad.

Pero la *Zusammenhang* de la moralidad y la felicidad no es algo que pueda ocurrir empíricamente; esto sería solo la ilusión práctica de un hedonismo sutil que estaría reintroduciendo subrepticamente un interés en el corazón de la moralidad. Por el contrario, constituye solo una *síntesis trascendental* de dos ingredientes heterogéneos: la *Bienaventuranza* no es un estado empírico, sino solo la idea de la perfecta unión de la virtud y la felicidad. No es algo que la voluntad pueda producir, pero tampoco es una mera ilusión absurda; por el contrario, porque “no puede ser alcanzada en este mundo (...) se hace objeto de la esperanza”¹⁰²³. En la exigencia de la necesaria síntesis entre moralidad y felicidad encuentra así Ricoeur la segunda aproximación racional a la esperanza: porque si es una exigencia *a priori* para la libertad producir el supremo bien, y esto no es algo que dependa de nuestras facultades, entonces, siendo virtuosos, es una exigencia racional que la felicidad llegue “por añadidura”¹⁰²⁴.

El tercer momento de la aproximación racional a la esperanza representa el paso del discurso filosófico al discurso religioso, pero entiéndase bien: a un discurso

¹⁰²⁰ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 137; cit. en “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 407.

¹⁰²¹ “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 407.

¹⁰²² *Ibíd.*

¹⁰²³ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 160.

¹⁰²⁴ “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 408.

religioso circunscrito por los límites impuestos por la razón. Ricœur pretende capturar el momento en la obra kantiana en que emerge la pregunta que abre la dimensión religiosa: ¿qué me cabe esperar? Esta cuestión, sostiene, tiene un doble origen: nace al mismo tiempo “*dentro y fuera de la crítica*”¹⁰²⁵. Primero, dentro de la crítica, por medio de los *Postulados*. Después, fuera de la crítica, encadenándose con la reflexión sobre el mal radical.

En primer lugar, respecto de los *Postulados*, Ricœur analiza su carácter de, precisamente, *postulados*. Porque, en efecto, constituirían una figura escandalosa si fueran interpretados como una reintroducción por la puerta de atrás de los objetos trascendentales que la *Crítica de la razón pura* había denunciado como ilusión transcendental. Pero la dependencia de estas creencias de carácter teórico de la razón práctica impide esta interpretación. Lo que ocurre más bien es que “la razón teórica, en tanto que tal, es una postulación, la postulación de un cumplimiento, de una entera efectución”¹⁰²⁶. La razón teórica misma se ve arrastrada por un proceso de totalización impulsado por la voluntad, que se encuentra orientada por la instauración de un orden de cosas que está por hacer. Así pues, los postulados tienen una doble vida: son determinaciones teóricas que son postuladas por la exigencia de totalidad de la razón pura en su primaria dimensión práctica. Por eso, aunque desde el punto de vista teórico tienen un carácter meramente *hipotético* y no pretenden representar en ningún caso *conocimiento*, algo terminantemente prohibido por la crítica de la ilusión transcendental, se encuentran existencialmente *implicados* por la intencionalidad práctica de la razón. Por ello, concluye Ricœur, su papel no es el de *extender* el conocimiento, sino el de iniciar una *apertura* que es, justamente, “el equivalente filosófico de la esperanza”¹⁰²⁷.

En segundo lugar, el corazón de la doctrina de los postulados es una nueva figura de la libertad que Dios y la inmortalidad vienen a completar y explicitar. En efecto, la *Analítica de la razón práctica* expresa una primera faceta de la libertad *implicada por el deber*: como *autonomía*. Pero la *Dialéctica* añade una segunda faceta: la de una *libertad postulada* definida por Kant como “la libertad considerada positivamente (como la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible)”¹⁰²⁸. Esta libertad es descrita por dos rasgos. En primer lugar, es una *libertad efectiva*: mientras que la razón teórica solo proporciona la idea, la razón práctica postula su existencia como causalidad real, como poder real de la voluntad de llegar a ser buena. En segundo lugar, es una libertad que uno posee en cuanto que *pertenece a...* La tercera formulación del imperativo categórico, relativa al “reino de los fines”, coronaba el progreso de las tres fórmulas desde la regla de universalización hacia la formulación de un sistema integral donde las personas sean reconocidas como fines. Pues bien, esa capacidad de existir con otros dentro de un sistema de libertades, que allí es formulada

¹⁰²⁵ Ibíd.

¹⁰²⁶ Ibíd.

¹⁰²⁷ Ibíd., p. 409.

¹⁰²⁸ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 163; cit. en “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 409.

como mandato, es aquí postulada como posibilidad real. Por eso, concluye Ricœur, “la libertad postulada es esta manera de existir libre entre las libertades”¹⁰²⁹.

Los otros dos postulados completan la descripción de esta *libertad postulada*. Ambos explicitan “el potencial de esperanza del postulado de la libertad existencial”¹⁰³⁰ que permite identificarla finalmente con una *libertad según la esperanza*. En primer lugar, la *inmortalidad postulada* despliega las implicaciones temporales de la libertad: expresa un aspecto de la exigencia de cumplimiento efectivo del supremo bien. En este sentido, constituye “el equivalente filosófico de la esperanza de resurrección”¹⁰³¹: Kant llama esperanza a esta creencia teórica relativa a la persistencia indefinida de la existencia; la razón cree bajo la forma de la espera de que el orden en el cual el bien supremo llegará a ser efectivo. En segundo lugar, la *existencia de Dios postulada* despliega un segundo aspecto de la libertad existencial: como “equivalente filosófico del don”¹⁰³². El concepto de don, que es una categoría de lo Sagrado, no cabe en el sistema kantiano, reconoce Ricœur, pero esta misma función es cumplida por la idea de una síntesis que no está en nuestro poder y que por tanto solo puede ser postulada: el *Zusammenhang* de moralidad y felicidad. Por segunda vez la espera teórica se ancla en una exigencia práctica. Y de esta forma reconoce Ricœur en la *síntesis trascendental del supremo bien* la “aproximación filosófica más ajustada del Reino de Dios según los Evangelios”¹⁰³³.

Es así como, en el momento de su *Dialéctica*, se muestra la forma como la *filosofía moral*, que brota de la pregunta *¿qué debo hacer?*, abre el horizonte para la pregunta *¿qué me cabe esperar?* La ética engendra la *filosofía de la religión* cuando se pasa de la conciencia de la obligación a la esperanza de su cumplimiento.

Pero la problemática del mal añade un segundo origen, externo a la ética, de esta pregunta, al ligar la postulada realidad efectiva de la libertad a la esperanza de una regeneración. Regresa así Ricœur al final del análisis del *Ensayo sobre el mal radical*, que culminaba con la declaración del carácter inescrutable del origen del mal. El hecho de que la propensión al mal sea *radical*, pero la disposición al bien *original*, constituye la segunda aproximación racional a la cuestión de la esperanza. Por muy radical que sea el mal no puede ocupar el lugar original del bien en el corazón del hombre. El hombre se hace malvado porque su corazón se corrompe, pero no es nunca del todo malvado: no es un santo, sin duda, pero tampoco es un demonio. Porque es originalmente bueno, se hace malo *por seducción*. A pesar de que su corazón se ha corrompido, continúa latente en él la original disposición al bien, y por eso persiste la esperanza de su regeneración: le es aún posible retornar al bien del que se ha apartado. El carácter radical del mal impide regenerar nuestra naturaleza: el hombre es *por naturaleza* malo. Pero la necesidad subjetiva del mal constituye la razón de ser de la esperanza: no puedo cambiar mi naturaleza pero sí puedo, a pesar de mi naturaleza mala, y porque debo,

¹⁰²⁹ “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 410.

¹⁰³⁰ *Ibíd.*

¹⁰³¹ *Ibíd.*, p. 411.

¹⁰³² *Ibíd.*

¹⁰³³ *Ibíd.*, p. 412.

rectificar mis máximas y así hacerme bueno. La cuestión del mal radical abre así, por segunda vez, la pregunta por la esperanza que inaugura el discurso religioso.

No obstante, el *Ensayo sobre el mal radical*, que abre la filosofía de la religión, no agota el pensamiento sobre el mal, que se extiende a lo largo del resto de las partes que componen *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Más de veinte años tarda Ricœur en presentar sistemáticamente su interpretación de esta obra, dando una forma acabada a la intuición fundamental que corona estos artículos publicados en los años sesenta en “Una hermenéutica filosófica de la religión: Kant”¹⁰³⁴, el decisivo trabajo donde se cierra la meditación sobre el mal abierta en *Finitud y culpabilidad*. Comienza su interpretación de esta obra defendiendo que no representa una extensión del perímetro de la Crítica, sino que debe ser más bien interpretada como una “hermenéutica filosófica de la religión”¹⁰³⁵. Y aporta tres argumentos para justificar esta lectura.

En primer lugar, el objeto de la obra no es la idea de Dios. No añade nada sobre Dios a lo dicho en los Postulados. Su objeto es “el hecho de la religión”¹⁰³⁶ bajo tres aspectos a los que cuales estarían dedicadas las tres partes de la obra: la *representación* (parte II), la *creencia* (parte III) y la *institución* (parte IV). Lo específico del hecho religioso es que no se suma a la secuencia de esos otros *hechos* cuya objetividad soporta el trabajo de las otras críticas: la “naturaleza newtoniana” (primera *Crítica*), la “buena voluntad”¹⁰³⁷ (segunda *Crítica*) y “la estructura teleológica del organismo o de la obra de arte en el nivel del juicio reflexionante” (tercera *Crítica*). Lo específico del hecho religioso es su carácter histórico y positivo. Esto define la religión como el “afuera específico”¹⁰³⁸ de la filosofía, y es la causa de que una filosofía de la religión no pueda convertirse en una cuarta *Crítica*. La religión, como indica el subtítulo de *Lecturas 3*, se coloca *en las fronteras de la filosofía*. No puede ser integrada en su interior. Lo trascendental ahistórico y la positividad histórica de la religión son radicalmente heterogéneos, y por eso la acción de la filosofía debe operar de otra forma: ejecutando una “reinterpretación racionalizante”¹⁰³⁹ de esa positividad.

Esta obra debe ser interpretada como una hermenéutica filosófica de la religión, en segundo lugar, por el estatuto que atribuye a la libertad. En ella se atiende a la situación de hecho del libre arbitrio como poder de elegir entre obedecer la ley o satisfacer el deseo empírico. Y esta situación es la impotencia que aflige originariamente a la capacidad de hacer el bien. Es en esta obra donde Kant explora la faceta de la condición empírica de la libertad como siervo-arbitrio: el hecho mismo del

¹⁰³⁴ Las tesis fundamentales de este trabajo son replanteadas a partir de la figura del *hombre capaz* elaborada por *Sí mismo como otro* en “El destinatario de la religión: el hombre capaz”. Sin embargo, este replanteamiento no supone su modificación o rectificación, sino más bien una síntesis sistematizada.

¹⁰³⁵ “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, en L3, p. 19.

¹⁰³⁶ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁰³⁷ Se podría preguntar, contra esta interpretación hecha de pasada, si la buena voluntad es realmente un “hecho”, o si más bien solo lo es la “ley moral”.

¹⁰³⁸ *Ibíd.*

¹⁰³⁹ *Ibíd.*

mal. Y es esta situación lo que moviliza la reflexión sobre la religión. Pero el mal no cabe dentro de las *Críticas*: solo puede ser explorado más allá de sus fronteras.

La tercera razón es la relación entre la primera parte de la obra y sus otras tres partes. Para componer la teoría del mal kantiana hay que recorrer el movimiento que va de la reflexión sobre el mal radical hacia la restauración de la potencia de obrar arruinada por el mal. En este sentido, “el mal constituye el *desafío* al que la religión aporta la *réplica* del “a pesar de...”¹⁰⁴⁰. El mal es el desafío, la regeneración que opera la religión su réplica, y la esperanza su nexa. *La religión dentro de los límites de la mera razón* representa la específica aproximación filosófica kantiana a la cuestión religiosa abierta por la pregunta *¿qué me cabe esperar?* Por ello ha de ser interpretada como un “ensayo de justificación filosófica de la esperanza”¹⁰⁴¹.

En sus tres últimas partes, a través de la interpretación de las representaciones, las creencias y las instituciones que componen el hecho religioso, Kant se ocupará de “la restauración del poder perdido del libre albedrío”¹⁰⁴² que desmiente la confesión del mal radical hecha en la primera parte. El resultado es una última paradoja: la razón no puede comprender cómo un hombre por naturaleza malo puede hacerse bueno por sí mismo; pero, añade Ricœur, esa revolución de la disposición humana que no puede ser comprendida por la razón es, sin embargo, *operada* por la religión¹⁰⁴³. Una aproximación filosófica al hecho religioso sí puede tratar de comprender “los canales que ofrece al poder de la regeneración”¹⁰⁴⁴.

Mientras que la primera parte de la obra puede ser releída como una hermenéutica filosófica del relato bíblico de la caída, cuyo resultado es la tematización del concepto de mal radical, el comienzo de la hermenéutica filosófica de la religión, en la segunda parte de la obra, está dedicado a la interpretación de la *representación* de “la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre”. Lo primero que llama la atención de Ricœur es que Kant solo alcance a expresar el conflicto existencial del hombre que busca recuperar su poder perdido a través de una gigantomaquia: dramatizando el conflicto en la forma de la lucha de potencias personificadas que se disputan el corazón del hombre: de un lado, el “arquetipo de la humanidad agradable a Dios”; del otro, su “antitipo”. Así, Kant se aproxima al mismo conflicto existencial expresado por el tema paulino de la *justificación* representándolo como un conflicto sobrehumano. De esta necesidad de dramatización extrae dos significados.

En primer lugar, una hermenéutica filosófica de la religión ha de “reconocer efectivamente en la representación religiosa como *lo otro* de la reflexión filosófica”¹⁰⁴⁵. La religión contiene la *representación* del principio bueno a través de un arquetipo: Cristo. Cristo, hijo de Dios, simboliza “la humanidad agradable a Dios”. Por ello esta

¹⁰⁴⁰ Ibid., p. 20.

¹⁰⁴¹ Ibid.

¹⁰⁴² Ibid., p. 28.

¹⁰⁴³ Ibid.

¹⁰⁴⁴ Ibid.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 29.

parte de la obra puede ser leída como una “cristología kantiana”¹⁰⁴⁶. Esta interpretación se ve avalada por dos hechos: el primero, que Kant no presta ninguna atención a la dimensión histórica de Cristo; el segundo, que Kant concibe este arquetipo de perfección moral como una Idea de nuestra razón al mismo tiempo trascendente e inmanente: desciende de los cielos al mismo tiempo que se encuentra ya en nuestra razón. Así, desde la mirada de la filosofía, la religión se define como “la depositaria y guardiana de esta representación”¹⁰⁴⁷.

En segundo lugar, la hermenéutica filosófica tiene la tarea de interpretar esta representación. Esto supone iluminar desde otro ángulo la figura del supremo bien. Mientras que la Dialéctica simplemente indicaba cuál era la condición de posibilidad de la unión entre virtud y felicidad, esta segunda aproximación ilumina su “*capacidad* para regenerar una libertad cautiva, para hacer a la libertad viviente”¹⁰⁴⁸. Mientras que la primera etapa de la hermenéutica ha consistido en la interpretación del relato bíblico de la caída para extraer el contenido filosófico del mal radical, la segunda etapa de la hermenéutica de la religión explora la forma como el arquetipo crístico constituye el *análogo* de la idea de supremo bien, *esquematisando* su contenido: el deseo de totalidad, el cumplimiento de la síntesis de moralidad y felicidad.

La interpretación de la figura crística parte de la eliminación de dos soluciones: ni la figura de la humillación del Servidor Sufriente puede ser tratada como un acontecimiento histórico, ni puede tampoco ser elaborado en términos hegelianos como momento del devenir de Dios como Espíritu absoluto. El arquetipo crístico de la humanidad agradable a Dios solo puede ser admitido como ideal práctico. Pero tampoco se deja tratar como una simple ejemplificación de lo que debería ser un hombre santo: Cristo no es un “héroe del deber”. Si la razón práctica necesita del simbolismo religioso es para “designar la mediación entre la confesión del mal radical y la confianza en el triunfo del principio bueno”¹⁰⁴⁹. Por eso la figura crística es “un auténtico *esquematismo de la esperanza*”¹⁰⁵⁰: lo que la filosofía presenta como objeto de deber, la religión lo representa como *promesa*. La filosofía puede conceptualizar la incapacidad de los hombres para hacer el bien, pero su capacidad para regenerarse, para adquirir un nuevo carácter, para hacerse buenos, esa es la específica eficacia de la representación crística.

La tercera parte está dedicada a la *creencia*. Esta expresa la dimensión *efectiva* de la representación: el paso de la representación a la institución. Esta tercera etapa de la hermenéutica filosófica estaría dedicada a la temática de la *justificación por la fe*. Esta cuestión es problemática porque el contenido representativo de la fe adquiere eficacia al solidificarse en una institución eclesiástica: al materializarse como *fe estatutaria*. Es entonces imposible hablar de fe separándola de su dimensión eclesial, tal y como refleja su título: “El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”.

¹⁰⁴⁶ *Ibíd.*; también en “Démystifier l’accusation”, en CI, p. 340.

¹⁰⁴⁷ “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, en L3, p. 30.

¹⁰⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁴⁹ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁰⁵⁰ *Ibíd.*

En primer lugar, Ricœur piensa que se puede decir que Kant *deduce* la idea de *justificación* del hombre en la medida en que “explora las condiciones de posibilidad de la restauración de la disposición originaria al bien”¹⁰⁵¹. Pero esta deducción produce una antinomia fundamental: para explicar cómo el hombre puede, siendo radicalmente malo, hacer lo que debe, Kant se ve forzado a establecer dos opciones. O bien sucede que la regeneración procede del don que otorga una fuerza exterior y sobrenatural que nos devuelve nuestra capacidad originaria limpiando nuestros pecados –esta sería la solución de una *teología de la expiación* donde la eficacia de la fe se deposita en el sacrificio de otro que nos salva. O bien la regeneración brota de una justificación por las obras que se encuentra más próxima a la exigencia moral de que puedes porque debes. Sin embargo, Kant, en lugar de optar por una de las dos soluciones, convierte ambas opciones en ingredientes constitutivos de la fe que han de ser interpretados filosóficamente. De un lado, el don se produce al margen de la buena intención; del otro, sin el don es inexplicable el cambio del corazón de una voluntad radicalmente mala. Manteniendo la tensión entre ambos polos, la fe consiste en que “la voluntad se gira hacia este don que viene por otro lado del fondo de la disposición al bien que no abolió la propensión al mal”¹⁰⁵². De esta forma, la antinomia se convierte en una paradoja entre el *esfuerzo* y el *don* que prolonga la paradoja de la radicalidad del principio malo y la originalidad del principio bueno. Es como si, en la profundidad de la disposición al bien, no pudiera ya distinguirse entre eso que es esfuerzo y eso que es la alteridad del don, como si los dos componentes de la “estructura de la esperanza”¹⁰⁵³ estuvieran enteramente mezclados.

Este movimiento de la antinomia a la paradoja se ve interrumpido por la polémica sobre el lado estatutario de la creencia: al objetivar la fe, se pierde la significación del arquetipo de la humanidad agradable a Dios. La consecuencia es la corrupción de la representación misma, y de esta forma la organización eclesiástica de la religión se descubre como el origen de una figura del mal: como la perversión de la moral que la verdadera religión debería proteger. Y por eso Kant desarrolla a lo largo de esta parte un virulento ataque contra la fe eclesiástica que se hace incluso más agresivo en la cuarta parte. La hostilidad contra la exterioridad de la religión institucional le impide a Kant asumir por entero el hallazgo del carácter paradójico de la fe en el momento de la conversión. Especialmente del elemento de alteridad del don, que es justamente lo que diferencia la *esperanza* de la simple *mejora moral*. Esto es indirectamente reconocido por Kant cuando admite que la regeneración le llega solo a quien desea sinceramente cambiar el curso de vida, que solo este tiene derecho a esperar esa inescrutable ayuda que hace eficaz su esfuerzo. Pero la presencia y eficacia el arquetipo de la humanidad agradable a Dios se convierte en algo aún más inescrutable que el mal.

¹⁰⁵¹ Ibíd., p. 33.

¹⁰⁵² Ibíd., p. 34.

¹⁰⁵³ Ibíd.

Al tratar la dimensión eclesial de la fe, la tercera parte de la obra estaba ya abordando de forma implícita su dimensión institucional. Pero solo con el tratamiento de la cuestión del servicio (culto) y del sacerdocio en su cuarta parte esta dimensión pasa al primer plano: con el acceso al plano de la institución “la representación se hace creencia y la creencia se inscribe en la práctica”¹⁰⁵⁴. Lo que la institución añade a la creencia es su “espacio público de aparición”: el triunfo del principio bueno anunciado en la tercera parte se alcanza en la forma de una “encarnación pública en un cuerpo eclesial”¹⁰⁵⁵.

Sin embargo, la idea de un *reino de Dios sobre la tierra* no coincide con la idea del *reino de los fines* exigida en la tercera formulación del imperativo categórico. Mientras que este reino de los fines designa una “totalidad ética en la que los sujetos son legisladores”, el reino de Dios sobre la tierra recubre esta expresión ética con una problemática religiosa: la de una comunidad eclesial entregada a “la regeneración de la voluntad mediante instituciones públicas específicas”¹⁰⁵⁶.

Pero tampoco se deja reducir a una expresión política. Ricœur interpreta el significado de los textos kantianos dedicados a la política y la historia situándolos entre la *Crítica de la razón práctica* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El orden político contribuye a materializar un reino de fines, pero ninguna institución política puede realizar por entero la idea de un reino de fines y, mucho menos, encarnar la aspiración religiosa de regeneración que ha de traer el triunfo del principio bueno sobre la tierra.

Comentando los ensayos *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *Sobre la paz perpetua*, Ricœur establece dos importantes diferencias. En primer lugar, la acción histórica se concreta en la producción de un Estado de derecho. Pero este se define solamente como un estado relativo de paz pública que busca disolver los conflictos provocados por la condición de insociable sociabilidad. Sin embargo, la *virtud* no consiste solo en una *paz civil*; no es solo un armisticio en la lucha entre los intereses individuales enfrentados. El Estado de derecho puede imponer una totalidad política donde los ciudadanos puedan obrar conforme al deber, pero en ningún caso puede garantizar que eso sea una totalidad ética: que los ciudadanos que obedecen la ley estén al mismo tiempo obrando por deber.

Por ello, en segundo lugar, establecer la paz no implica mejorar moralmente a los hombres, sino simplemente establecer un mecanismo capaz de resolver los antagonismos existentes entre ellos, buscar el acuerdo capaz de invertir la hostilidad entre ellos forzando un compromiso mutuo por el que todos se someten a una ley que les obliga a todos. Por eso incluso un pueblo de demonios podría establecer un Estado de derecho: la única condición es que sean demonios inteligentes. Evidentemente,

¹⁰⁵⁴ Ibid., p. 36.

¹⁰⁵⁵ Ibid.

¹⁰⁵⁶ Ibid., p. 37.

entonces, la cuestión de la política es ajena a la aspiración religiosa, aunque esta solo alcance a triunfar si se materializa en una serie de instituciones públicas específicas¹⁰⁵⁷.

El problema, sin embargo, es determinar si la Iglesia, que es el resultado de una serie de contingencias históricas y culturales, de una serie de hechos históricos, de fundadores, de reglas, costumbres y rituales, logra realizar esta pretensión o más bien debe ser denunciada como un “falso culto”, como la perversión específica de la idea del reino de Dios. El título de esta cuarta parte expresa la intención polémica de Kant: “Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo”.

En este punto localiza Ricœur un cuarto momento de la hermenéutica de la religión, dedicado a la interpretación de la institución. Porque la postura de Kant, a diferencia de otros ilustrados, no es la de condenar las instituciones eclesiales en su conjunto sino más bien, pacientemente, la de “desimplificar la figura de la verdadera Iglesia de su caricatura histórica”¹⁰⁵⁸. A través de esta hermenéutica de las instituciones Kant busca reconocer en las iglesias históricamente existentes y claramente insuficientes los “canales ya existentes de la instauración del reino del principio bueno”¹⁰⁵⁹. Su tarea será identificar las “marcas”, las “huellas” de la comunidad auténtica en la institución histórica. Kant no bosqueja una modélica Iglesia invisible, sino que más bien busca los signos de la comunidad auténtica en las imperfectas Iglesias visibles.

Pero solo porque Kant presupone que la Iglesia es el análogo de la comunidad ética de un reino de fines puede entonces explorar las afinidades entre la cristiandad histórica y el verdadero culto de la verdadera religión. La religión natural debe ser al mismo tiempo una religión moral. Solo porque el cristianismo es una religión racional puede iniciar una interpretación racionalizante de sus dogmas clásicos, reinterpretados ahora como “alegorías de la razón práctica”, que iluminan la afinidad entre el principio intemporal de la razón práctica y la realidad histórica de la iglesia.

¹⁰⁵⁷ Como Ricœur mismo indica en la nota al pie que cierra el artículo “Fenomenología de la religión”, en L3, p. 271, es en el contexto de la interpretación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* como hermenéutica de la religión, y particularmente de la problemática sobre la diferencia entre la comunidad política y la comunidad religiosa, donde se inscribe el bello artículo “Amor y justicia”, que recoge una conferencia pronunciada en 1989. Mientras que en el artículo “Una hermenéutica filosófica de la religión: Kant”, que estamos aquí comentando, pone especial cuidado para distinguir el orden político del religioso, en “Amor y justicia” explora más bien su complementariedad en el interior del orden político mismo. En efecto, este texto completa esta reflexión al añadir al *orden de la justicia*, dominado por una *economía de la reciprocidad y la equivalencia* que siempre se encuentra a punto de caer en el grado ínfimo del cálculo interesado, un *orden del amor* que opera conforme a una *economía del don* y que se convierte en el guardián de la justicia al evitar su tendencia a degenerar hacia el *Do ut des* que convierte las relaciones personales en meramente instrumentales. Frente a la justicia, el amor proclama “Yo soy porque tú me has dado ya”. El amor se revela así como ese exceso respecto de lo meramente justo indispensable, sin embargo, para preservar el propio orden de la justicia. De esta forma, el excedente religioso de la caridad vendría a completar la lógica de la equivalencia de la justicia en el orden político garantizando la subsistencia de unas relaciones sociales propiamente humanas. Por último, además, cabe señalar lo estrechamente emparentada que se encuentra esta distinción entre amor y justicia con aquella otra distinción entre *prójimo* y *socius* del artículo de 1954.

¹⁰⁵⁸ “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, en L3, p. 38.

¹⁰⁵⁹ *Ibíd.*

El resultado de este trabajo hermenéutico de descubrimiento de las afinidades entre la comunidad auténtica y las iglesias visibles es doble. De un lado, la denuncia del falso servicio, del fanatismo y el clericalismo, que constituyen una específica “patología de la esperanza”¹⁰⁶⁰: el fraude en la obra de totalización, la falsificada expresión de la síntesis entre moralidad y felicidad que convierte la experiencia religiosa en un nuevo tipo de heteronomía. Una última forma de mal es denunciada en las falsas materializaciones de las instituciones eclesásticas: “el mal de la religión”¹⁰⁶¹. Pero, del otro, este trabajo exegético contribuye a descubrir en las iglesias históricas la presencia de la comunidad auténtica y así favorece la continua aproximación de la imperfecta cristiandad visible hacia la verdadera Iglesia que debe unificar a todos los hombres en un mismo reino de Dios sobre la tierra. Porque en todo caso ha de ser en las instituciones públicas en las que se materializa la fe donde ha de realizarse por entero la tendencia a la totalización que moviliza el paso de la *Analítica* a la *Dialéctica de la razón práctica*. Porque, concluye finalmente Ricœur, solo en esa perfectible comunidad de fe puede el hombre esperar alcanzar la regeneración: siendo malo, hacerse bueno; encontrándose su libertad inclinada a subvertir la ley moral, ser capaz de restaurar su capacidad de obrar según el deber.

Con la exigencia de realización del bien supremo en la forma de la realización histórica de la verdadera iglesia culmina la interpretación de esta hermenéutica kantiana de la religión que, gracias a la justificación racional de la esperanza, ofrece la réplica específica a la confesión del mal radical. La proyectada *Poética de la voluntad* es imposible: el pensamiento no puede alcanzar a comprender el acontecimiento de la regeneración. No es pensable comprender la forma como la experiencia de pertenencia a la Trascendencia me libera de la culpabilidad restaurando mi libertad inocente. El proyecto de la Filosofía de la voluntad se ve truncado por este límite. Pero el fracaso del pensamiento no es total. La *filosofía hermenéutica de la religión* puede interpretar, a partir de la apertura de la pregunta *¿qué me cabe esperar?*, desde el interior del pensamiento filosófico, los *canales* a través de los cuales la regeneración es *operada* por la religión: en la representación de la humanidad agradable a Dios, en la realización efectiva de esta representación en la creencia, y en el establecimiento de un Reino de Dios sobre la tierra en las instituciones que nos aproximan a vivir en la verdadera iglesia. Así habría podido concluir ese tercer volumen de *Finitud y culpabilidad* dedicado a elaborar esa filosofía del mal y lo sagrado instruida por los símbolos. En cualquier caso, el ciclo del mal impone un límite insuperable a la filosofía: el mal sigue siendo enigma para el pensamiento, el mal no se deja del todo comprender y, como consecuencia, tampoco la libertad y mucho menos la Trascendencia se dejan reducir del todo al pensamiento.

¿Es esta la última palabra que la filosofía puede decir con respecto a la cuestión de lo sagrado? No, sin duda. Ricœur no renuncia a hacer inteligible lo sagrado: tras el fracaso de la *Poética de la voluntad*, cabe todavía, como enseña Kant, la vía de la

¹⁰⁶⁰ “La liberté selon l’espérance”, en CI, p. 415.

¹⁰⁶¹ “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant”, en L3, p. 40.

hermenéutica bíblica. Pero es evidente que a partir de este momento esta vía, a la que dedica numerosos trabajos¹⁰⁶², se escinde de la línea fuerte de su pensamiento, adquiriendo un carácter segregado y autónomo: “la hermenéutica bíblica es una hermenéutica *regional* en relación a la hermenéutica filosófica, constituida en hermenéutica *general*”¹⁰⁶³. Cancelada finalmente la problemática del mal en la forma de una *religión en los límites de la mera razón*, la hermenéutica teológica no se encuentra ya animada por la intención ontológica que la filosofía de Ricœur va a perseguir a partir de este momento, convirtiéndose en una temática particular constituida más allá de las fronteras de la filosofía. Los trabajos de Ricœur en este campo, de indudable interés para el teólogo, no lo son tanto para el filósofo.

¹⁰⁶² La masa de textos dedicados a la hermenéutica bíblica es muy amplia: desde algunos artículos incluidos ya en *El conflicto de las interpretaciones*, hasta los recogidos en *Lecturas 3*, pasando por el artículo de *Del texto a la acción*, el trabajo escrito en colaboración con André LaCocque, *Penser la Bible*, o incluso los dos estudios eliminados de *Sí mismo como otro* y recogidos en *Amor y justicia*. En cualquier caso, a partir de este momento se impone seguir una regla de interpretación del pensamiento de Ricœur: mientras que la meditación sobre lo sagrado es un ingrediente decisivo para comprender el proyecto ontológico explícitamente programado en su *Filosofía de la voluntad*, la introducción de esta serie de reflexiones en sus obras de madurez solo genera confusión y malentendidos; solo empobrece la riqueza de su pensamiento, exponiéndole al burdo ataque de cripto-teología. Porque Ricœur no es un cripto-teólogo, pero sí algunos de sus intérpretes. La intención que subsiste en los trabajos de hermenéutica bíblica, herederos del fracaso del proyecto de *Filosofía de la Trascendencia* anunciada ya desde *Lo voluntario y lo involuntario*, es enteramente ajena a la nueva intención ontológica que impulsa su pensamiento a partir de los artículos programáticos de los años sesenta. Y por eso, más bien, es necesario liberar su pensamiento de esa especie de interpretación *panteologista* que acaba subordinándolo a una problemática de lo sagrado que, siendo decisiva en su primera fase, animada por la meditación sobre el mal y la intención de elaborar una Filosofía de la Trascendencia, es absolutamente periférica en la segunda. En ningún caso la problemática religiosa *corona* su pensamiento filosófico: trabajan en territorios distintos. *La metáfora viva*, *Tiempo y narración*, *Sí mismo como otro* operan en el interior de la filosofía; esos otros trabajos donde la razón filosófica busca legítimamente arrojar luz sobre lo sagrado fundamentalmente a través de una hermenéutica bíblica, en sus márgenes.

Un ejemplo de este tipo de interpretación, a nuestro juicio impertinente, es el trabajo de A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, que hace desembocar todo su pensamiento en una “poética de la existencia cristiana” (cap. 6). Pero también nos sentimos muy incómodos con la forma como finaliza J. Greisch su interpretación. Su último capítulo también parece empeñarse en *coronar* su filosofía con la cuestión de la religión. Incluso llega a insinuar, a pesar de reconocer el cuidadoso empeño por separar cuidadosamente los ámbitos, el carácter protestante de su filosofía. No podemos estar más lejos de su interpretación, por otro lado poderosa, que cuando afirma que “el “protestantismo” de Ricœur, igual que el de Thévenaz, tiene efectos filosóficos” (p. 433). La elección de la “cuestión religiosa” como capítulo final tiene el lamentable efecto de acabar distorsionando toda la interpretación.

¹⁰⁶³ “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, en TA, p. 133. Para un estudio amplio y exhaustivo de esta aplicación de la hermenéutica filosófica ricœuriana a la hermenéutica bíblica, respetuoso con la división de los ámbitos, véase el trabajo de F.-X. Amherdt, *L’herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l’exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, París, Cerf, 2004. Después de un estudio introductorio a la evolución de su pensamiento, Amherdt dedica la primera parte de su largo trabajo a recomponer cuidadosamente el modelo de hermenéutica del texto. La segunda parte está dedicada a recomponer los rendimientos de esta hermenéutica para la exégesis bíblica. En el resto de su trabajo, pretende mostrar de qué forma este modelo hermenéutico permitiría abrir un nuevo modelo teológico. En el mismo sentido, merece ser destacada la obra *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible*, editada por P. Bühler y D. Frey.

Capítulo IV

Freud: la vía necesaria de una reflexión concreta

1. La existencia y sus signos

Lo que cualquier lector interesado en la obra de Ricœur hubiera esperado en 1965 es que su siguiente trabajo fuera el prometido tercer volumen de *Filosofía de la voluntad*: esa reflexión filosófica sobre el mal instruida por los símbolos en los que originariamente se objetiva su experiencia vivida, y cuyos ejes fundamentales son anticipados en la serie de artículos publicados a partir de 1961 estudiados más arriba. Ya sabemos que no fue así. Por el contrario, cinco años después de la publicación de *Finitud y Culpabilidad*, resulta que el papel de *Filosofía de la voluntad* 3 lo representa *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*. No lo es del todo porque aunque, de un lado, supone una suspensión y revisión de las principales conclusiones alcanzadas en *Finitud y Culpabilidad*, del otro añade una rectificación del problema filosófico fundamental que inicia de un nuevo curso de la reflexión. Pasamos de una Simbólica del mal a una Hermenéutica de los signos en los que la existencia se expresa; de una reflexión sobre la libertad que fracasa en la experiencia del mal y sobre la posibilidad de su restauración en la experiencia de lo sagrado a una reflexión sobre la relación entre el deseo de ser y el sentido.

Lo primero que destaca de esta obra es su carácter aparentemente extemporáneo: ¿por qué razón dedicar ahora una obra mayor a un libro que, como se lee en la primera frase, “consiste esencialmente en un debate con Freud”¹⁰⁶⁴?; ¿por qué razón interrumpir una línea de investigación claramente delimitada y ya muy avanzada? La estructura del argumento ya estaba elaborada; solo tenía que desarrollarlo y publicarlo. Y en lugar de eso, decide dar un giro repentino y debatir con Freud. ¿Cuál es el significado de este inesperado cambio de dirección?

Nuestra hipótesis fundamental es que *De la interpretación* es una encrucijada. Es el punto donde se cruzan las dos intenciones filosóficas fundamentales que polarizan al mismo tiempo que vertebran el pensamiento de Ricœur, escindiéndolo en dos fases. Es el gozne entre el primer y el segundo ciclo de su reflexión. Es por ello la encrucijada, pero también el puente que comunica ambos ciclos. De ahí su particular estructura. *De la interpretación* no es una obra homogénea y lineal. Funciona más bien como una especie de muñeca rusa: es un libro que contiene otros libros en su interior que pueden

¹⁰⁶⁴ DI, p. 13.

ser leídos con independencia del resto; es un libro que tiene por ellos varios comienzos y varios finales que abren y cierran diferentes problemas que son puestos en juego al mismo tiempo.

De la interpretación persigue, sin conseguir armonizar del todo, tres problemas distintos. Los dos primeros suspenden y ponen en cuestión las dos conclusiones fundamentales alcanzadas, primero, en la *Simbólica del mal* y la serie de artículos que lo coronan, y, después, la Conclusión de *Finitud y Culpabilidad*: en primer lugar, la validez de la interpretación filosófica sobre la experiencia religiosa de reconciliación inherente a la dimensión hiper-ética del mal exhibida por los símbolos de su final; en segundo lugar, la teoría hermenéutica del símbolo como interpretación restauradora de sentido. La tercera cuestión inicia un nuevo curso de la reflexión: brevemente, pone en juego la *cuestión del sujeto*, lo que orienta su pensamiento en una nueva dirección que lo conduce hacia el encuentro con esa otra tradición filosófica constituida por Heidegger y Gadamer, y cuyo resultado será la serie de obras que culmina en el esbozo de ontología del último estudio de *Sí mismo como otro*. En los tres casos, Freud es un antagonista; por ello se trata de pensar contra Freud, pero también a partir de Freud. En los tres casos comprobaremos ese peculiar estilo filosófico judoka, tan característico de Ricœur, que se sirve de la fuerza del adversario para vencerlo, que desarrolla cuidadosamente las potencialidades de su pensamiento para tratar inmediatamente después de absorberlo dentro de su propio sistema reformulado.

La razón de este cambio de dirección, la razón de iniciar un debate con Freud¹⁰⁶⁵, es externa. Freud significa, ante todo, un “desafío”. En *Reflexión hecha*, explica cómo “después de *La Simbólica del mal* se abre para mí un período de polémicas exteriores y de guerras intestinas”. La década de los sesenta y la primera mitad de los setenta se caracteriza por un estilo de pensamiento defensivo. Son los años más oscuros para Ricœur, los años de su “eclipse”¹⁰⁶⁶. La ingrata experiencia de Nanterre, la salida de la universidad, el exilio en Norteamérica, el largo silencio hasta la publicación de *La metáfora viva* en 1975. El detonante de esta situación es el cambio de paradigma que se produce a comienzos de la década de los sesenta: decae la fenomenología; irrumpe el estructuralismo. Una nueva *koiné* invade con un aire nuevo, con nuevas problemáticas (dejamos de hablar de existencia, empezamos a hablar de estructuras), con nuevos referentes intelectuales (dejamos de leer a Husserl, empezamos a leer a Spinoza, Nietzsche, Marx, Freud), con nuevas figuras que desplazan a los grandes maestros de posguerra (decaen Sartre y Merleau-Ponty, llegan Lévi-Strauss, Lacan, Althusser... y después Foucault, Deleuze, Derrida). Eso “que se ha llamado globalmente

¹⁰⁶⁵ Sobre la cuestión general del debate con Freud, véanse los trabajos de D. Jervolino, *Ricœur e la psicoanalisi*; de N.A. Corona, *Pulsión y símbolo: Freud y Ricœur*; de M. Beuchot, “Verdad hermenéutica en el psicoanálisis según Ricœur” (Paul Ricœur: los caminos de la interpretación, p. 193-218); de Michel Henry, “Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie” (*Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 129-143); de J. Sédot, “Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique” (Delacroix, Ch. ; Dosse, F. ; Garcia, P., *Paul Ricœur et les sciences humaines*, pp. 97-116).

¹⁰⁶⁶ Dosse, F., *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, pp. 439ss.

estructuralismo”¹⁰⁶⁷ es, sin duda, un movimiento heterogéneo y difuso, tanto como lo eran la fenomenología o el existencialismo; define un paisaje descrito por Ricœur como poblado por figuras tan diversas como los discípulos franceses de Heidegger atentos especialmente a los textos posteriores a la *Kehre*, la antropología de Lévi-Strauss, la lingüística estructural, el marxismo de Louis Althusser y el psicoanálisis de Lacan¹⁰⁶⁸. Ya describamos esa transformación como una inversión del paradigma fenomenológico dominante durante los cincuenta, como hace F. Dosse¹⁰⁶⁹, o como el paso de la *generación de las 3 H* (Hegel, Husserl, Heidegger) a la *generación de los maestros de la sospecha*, como hace Descombes¹⁰⁷⁰, lo cierto es que a partir de 1960 comienza a desvanecerse la atmósfera filosófica fenomenológica y existencialista que envolvía toda la producción filosófica francesa desde 1930, que es sustituida por la nueva *koiné* estructuralista.

El problema es que el estructuralismo arrasa las hipótesis fundamentales del pensamiento de Ricœur. En esta nueva *koiné*, Ricœur, como Sartre, como Merleau-Ponty, como Lévinas, como Michel Henry, queda fuera de juego. Los nuevos consensos amenazan con impugnar completamente sus posiciones fundamentales. Y no son simplemente una *moda*: son un conjunto de análisis potentes y devastadores para cualquier tipo de filosofía heredera de la perspectiva fenomenológica. Y de esos herederos, Ricœur, y hasta cierto punto Merleau-Ponty, es quien asume radicalmente la tarea de dar una réplica lo suficientemente potente como para recuperar su espacio discursivo, para legitimar contra el estructuralismo su perspectiva teórica. No pone en suspenso y revisa las conclusiones fundamentales de *Finitud* y *Culpabilidad* caprichosamente, sino precisamente porque esas conclusiones han sido arrasadas y tienen que ser defendidas. Por eso se ve obligado a iniciar un período de polémicas exteriores caracterizado por este estilo filosófico defensivo: porque su pensamiento ya no tiene cabida en el nuevo tiempo. De nuevo, la tarea de *explicar mejor* –ahora, que el desafiante estructuralismo. Atento al signo de los tiempos, es Ricœur quien mejor se da cuenta de que no puede proseguir el curso de su reflexión indiferente a la transformación que el medio intelectual sufre. Tiene que entrar en el debate para no quedar fuera de juego. Tiene que responder al desafío y vencer –porque perder significa caer en el silencio: ser eclipsado. Toda la reflexión que va desde 1960 hasta 1975 puede entenderse como el esfuerzo por acumular una argumentación lo suficientemente sólida como para ofrecer una réplica consistente al desafío estructuralista: el resultado de este giro será el acceso a la ontología hermenéutica propuesta en la década de los setenta, que constituye su posición filosófica definitiva que estudiaremos más tarde.

Pero ahora, en 1965, aunque el debate con el estructuralismo se haya iniciado en 1963 con el artículo “Estructura y hermenéutica” en el contexto de la discusión de la

¹⁰⁶⁷ DI, p. 33.

¹⁰⁶⁸ *Ibíd.*, p. 32ss.

¹⁰⁶⁹ Cfr. Dosse, F., *Histoire du structuralisme, tome I: Le champ du signe 1945-1966*, especialmente el capítulo 6, “La passerelle phénoménologie”, p. 55-61.

¹⁰⁷⁰ Cfr. Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, p. 16.

obra de Lévi-Strauss *El pensamiento salvaje*, no es Lévi-Strauss ni ningún otro quien focaliza su atención, sino Freud. El hecho es que *De la interpretación* no discute ninguna de las otras corrientes de pensamiento incluidas dentro del paradigma estructuralista en general. *De la interpretación* no polemiza con el estructuralismo en general; es un debate con Freud.

De un lado, Freud impugna las conclusiones de *Finitud y Culpabilidad*. Invierte literalmente sus dos tesis fundamentales: primero, diagnostica la religión como mero producto infantil ilusorio; después, elabora una concepción de la hermenéutica como técnica de descifrado cuya tarea es reducir la ilusión: desmitificar. *De la interpretación* representa, de entrada, el intento de ofrecer una réplica consistente a estas dos tesis. Defiende las posiciones de *Finitud y Culpabilidad* sobre la experiencia del mal y lo sagrado y sobre la hermenéutica restauradora de sentido frente al desafío freudiano.

Sin embargo, decíamos, la tercera problemática desborda el marco de *Finitud y Culpabilidad*, provocando la rectificación del problema filosófico fundamental que lo dirige. *De la interpretación* no es solo una revisión de *Finitud y Culpabilidad* provocada por el debate con el psicoanálisis, sino que tiene un segundo significado aún más fundamental: desplaza la cuestión de la *Trascendencia*, que había sido fijada al final de *Lo voluntario y lo involuntario* como problema filosófico fundamental, por la cuestión del *sujeto*.

De la interpretación opera una especie de movimiento de regreso desde la *segunda* hacia la *primera revolución copernicana* que, desde la parte final de *Lo voluntario y lo involuntario*, había orientado su proyecto de Filosofía de la voluntad. Provoca un retorno desde la primacía de la cuestión de la Trascendencia hacia la primacía de la cuestión del *sujeto*, de la cuestión de lo *sagrado* a la cuestión de la *fuerza de existir*. Describiendo un cierto movimiento pendular, *De la interpretación* rompe los marcos teóricos de *Finitud y Culpabilidad*, así como de los artículos que lo coronan, al subordinar la cuestión de la experiencia de pertenencia del sujeto al ser (concebido como lo sagrado) a la cuestión de la propia existencia del sujeto que se esfuerza por existir. Porque, aunque la obra se proponga problematizar y defender las conclusiones de *Finitud y Culpabilidad* frente a Freud, y esto significa permanecer dentro del marco general del proyecto de Filosofía de la voluntad dominado por la primacía de la cuestión de la Trascendencia, la cuestión del sujeto emerge como el auténtico problema fundamental que acaba subordinando tanto la cuestión de la fe como de la hermenéutica restauradora de sentido. El debate con Freud pone sobre la mesa una nueva cuestión decisiva que activa la reflexión, hasta ahora latente pero inactiva, sobre la fuerza de existir que caracteriza la existencia y sobre la forma como el sujeto deviene sí mismo.

Esta cuestión, hasta ahora subordinada a la cuestión del mal y de la Trascendencia, ha acompañado el desarrollo de las distintas fases de su pensamiento. La figura de la fuerza de existir es descubierta, por primera vez, durante la descripción fenomenológica de la decisión en la primera parte de *Lo voluntario y lo involuntario* como ese poder-ser implícito en un ser que quiere, como potencia de obrar, como la gozosa afirmación de sí de un ser cuya condición ontológica es la libertad; un ser que se

determina a sí mismo, que se hace a sí mismo mediante la realización de la decisión adoptada. Este hallazgo es posteriormente reformulado en los artículos finales de *Historia y Verdad*, en los que explora el subsuelo ontológico de *Lo voluntario y lo involuntario*, en los términos de esa *afirmación originaria* que describe el acto de existir como un movimiento de trascendencia de la negación. Desde este momento, la existencia humana es descrita a partir de esa vehemencia de existir que consiste en la superación de la finitud. Finalmente, este concepto es reutilizado como clave de bóveda de la investigación de la característica ontológica del ser del hombre que hace de él un ser capaz del mal en *El Hombre lábil*. Su finitud era entonces la interna desproporción de sí consigo mismo. Esa desproporción, esa falla existencial constituía el tipo de limitación que caracterizaba a un ser que es mediación entre lo finito y lo infinito.

Pero esta serie de análisis ha estado hasta ahora encubierta por la problemática fundamental del mal y de lo sagrado. *De la interpretación* representa el momento de su liberación de este marco que lo envolvía y ocultaba. Es el pivote en el cual esta problemática antes secundaria se eleva al centro de la reflexión, iniciando así el cambio de ciclo del pensamiento ricœuriano. *De la interpretación* es la obra con la que se cancela formalmente el programa de *Filosofía de la voluntad* y comienza a ponerse en el centro de su pensamiento la problemática descrita cuando reconstruimos el poema ricœuriano de la historia de la filosofía. En ella, por así decir, la cuestión del sujeto se eleva desde el plano regional de una *Antropología filosófica* al plano fundamental de una *Ontología*, resolviendo la tensión existente en *Lo voluntario y lo involuntario* entre los conceptos de fuerza de existir y de Trascendencia en favor del primero mediante la expulsión del segundo a los márgenes de la filosofía. El resultado será esa nueva ontología *deseada* que es formalmente presentada, en 1965, en el artículo programático “Existencia y hermenéutica”.

La rectificación de la problemática fundamental se explica parcialmente también como consecuencia del cambio de paradigma. En efecto, continuando la descripción del estructuralismo, añade Ricœur que “este período está marcado por la crítica llegada desde distintos lados y dirigida no solamente contra el existencialismo y las filosofías de la existencia, sino en general contra todas las filosofías del sujeto”¹⁰⁷¹. Así pues, el único elemento común que Ricœur reconoce en la serie de corrientes que integran el estructuralismo es, justamente, su idéntica denuncia del sujeto. La centralidad que concede al problema del sujeto es, pues, al menos parcialmente, una consecuencia del ataque estructuralista. En el seno del paradigma fenomenológico y existencialista de postguerra es innecesario justificar esa centralidad: en *Lo voluntario y lo involuntario* la primera revolución copernicana es planteada sin necesidad de ser explicada, y por eso lo que pone en discusión es la segunda, que viene a descentrar el sujeto frente a lo sagrado. El estructuralismo convierte de nuevo el sujeto en problema. Y, de nuevo, Freud es el antagonista privilegiado de esta puesta en cuestión: “para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos, las

¹⁰⁷¹ RF, p. 32.

investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye una sacudida considerable. No es tal o cual tema de la reflexión filosófica lo que es afectado o puesto en cuestión, sino el conjunto del proyecto filosófico”¹⁰⁷².

Freud es en este momento, más que cualquier otro, toda una anti-fenomenología: la figura de lo inconsciente pone radicalmente en crisis la noción de conciencia. “Un problema nuevo ha nacido: el de la mentira de la conciencia, de la conciencia como mentira; este problema no puede seguir siendo un problema particular entre otros, porque lo que está puesto en cuestión de manera general y radical es lo que se nos aparece, a nosotros buenos fenomenólogos, como el campo, como el fundamento, como el origen mismo de toda significación, es decir, la conciencia”¹⁰⁷³. Más que la cuestión del mal y de lo sagrado, más que la cuestión metodológica de la hermenéutica, *De la interpretación* tiene como tarea fundamental discutir y defender las posiciones fundamentales de la fenomenología y, en general, de toda filosofía reflexiva.

Sin embargo, esta vez, este aspecto del desafío freudiano complementa un movimiento del pensamiento de Ricœur en el contexto del diálogo que venía manteniendo desde hace años con el modelo de filosofía reflexiva de Nabert. Por así decir, Ricœur atribuye una función positiva al ataque anti-fenomenológico de Freud: viene a completar un debate anterior con Nabert sobre el estatus de la propia filosofía reflexiva. ¿De qué particular forma es entonces introducida la cuestión del sujeto en *De la interpretación*, reactivando así el hilo subordinado de reflexiones guiado por la noción de fuerza de existir, en el doble contexto de, primero, el debate con Freud y, después, del debate con el modelo de filosofía reflexiva de Nabert? Porque para entender la rectificación del problema filosófico fundamental operada en *De la interpretación* tienen que ser integrados estos tres ingredientes: empalme y reactivación de la serie de reflexiones sobre el acto de existir; debate con el modelo de filosofía reflexiva de Nabert en el que Ricœur se reconoce; debate con Freud como antagonista.

Los artículos recogidos en la sección “Hermenéutica y psicoanálisis” de *El conflicto de las interpretaciones*, que profundizan y matizan aspectos fundamentales de *De la interpretación*, manifiestan esta evolución interna y anterior con más claridad. Es interesante a este respecto notar cómo, mientras que en *De la interpretación* conviven (de forma no armoniosa) los tres problemas señalados (religión, teoría hermenéutica y sujeto), en estos artículos las dos primeras cuestiones se desvanecen, centrando la discusión en la tercera: la cuestión del sujeto es claramente ya *la* cuestión. En ellos se radicaliza, se completa el corte con *Finitud* y *Culpabilidad*; en ellos, más que en *De la interpretación*, se hace patente la cancelación del programa de Filosofía de la voluntad y el inicio del intento por pensar otra cosa.

Pues bien, en “Una interpretación filosófica de Freud”, reformulando de forma más clara la distinción entre las partes *Analítica* y *Dialéctica* que vertebran *De la interpretación*, Ricœur afirma que son dos los puntos de vista desde los cuales se aproxima a Freud. El primero consiste en una “lectura de Freud”; el segundo, en una

¹⁰⁷² “Le conscient et l’inconscient”, en CI, p. 101.

¹⁰⁷³ *Ibíd.*

“interpretación filosófica de Freud”¹⁰⁷⁴. La *lectura* expresa el tipo de “trabajo del historiador de la filosofía”, que busca recomponer la arquitectónica el pensamiento de un determinado autor. En este sentido, Ricœur se propone, en primer lugar, leer a Freud igual que se lee a Platón o a Kant. La *interpretación*, sin embargo, expresa el tipo de “trabajo del filósofo” que, tras haber recompuesto sistemáticamente el pensamiento freudiano, “toma posición en relación con la obra”¹⁰⁷⁵ porque pretende pensar a partir de ella. Y, en este segundo aspecto, Ricœur declara que su interpretación filosófica de Freud parte de una problemática previa planteada por la filosofía de la reflexión. Esto es, lee a Freud para resolver un problema que suscita Nabert.

El subsuelo del debate con Freud es, pues, ese debate previo con Nabert: el interés por ese discurso preliminar según el cual “yo pienso, yo soy es el fundamento de toda proposición con sentido sobre el hombre”¹⁰⁷⁶. Freud representa una vía para profundizar en ese debate interno a la filosofía de la reflexión que supone una revisión del modelo planteado en *El hombre lábil* sobre la forma como el sujeto deviene sí mismo. Freud es entonces un antagonista, pero quizás también un aliado para ampliar con nuevas fuerzas la reflexión sobre la condición del ser del hombre ahí elaborada.

En el Prólogo a *De la interpretación* arroja Ricœur más luz sobre la significación de este supuesto previo cuando declara que su aproximación a Freud es *filosófica*, y no *psicológica*. Explica que la legitimidad de esta aproximación filosófica brota de la existencia en Freud de una “nueva comprensión del hombre”, ya que su obra contiene “una interpretación de la cultura que entra en conflicto con cualquier otra interpretación global del fenómeno humano”¹⁰⁷⁷. Que, por ello precisamente, lo que se propone, “su problema”, es poner a prueba “la consistencia del discurso freudiano”¹⁰⁷⁸. Y que este problema tiene tres lados: epistemológico (¿qué es interpretar en psicoanálisis?), de filosofía reflexiva, y dialéctico (¿puede ser coordinada la interpretación de la cultura psicoanalítica con otras interpretaciones?). El fundamental es el segundo: en él se incluye la nueva intención filosófica. Se plantea en estos términos: “¿qué *comprensión* nueva *de sí* procede de esta interpretación, y que sí mismo viene así a comprenderse?”¹⁰⁷⁹. Con esta pregunta se opera la cancelación del programa de Filosofía de la voluntad y se pone el problema fundamental que, con el instrumental teórico ganado con la hermenéutica del símbolo elaborada en el contexto de la *Simbólica del mal* y reactivando la reflexión sobre la existencia del hombre elaborada en *El hombre lábil*, impulsa a Ricœur hacia Heidegger. En este momento, este proyecto adquiere la forma de un programa de “filosofía de la reflexión concreta”¹⁰⁸⁰ inspirado en Nabert.

¹⁰⁷⁴ “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, p. 160.

¹⁰⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷⁷ DI, p. 8.

¹⁰⁷⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁸⁰ *Ibíd.*, p. 9.

¿De qué manera la filosofía reflexiva de Nabert puede conducir a un debate con Freud? El texto fundamental que comunica *Finitud y Culpabilidad* con *De la interpretación*, desde el que mejor se comprende el subsuelo teórico desde el que se inicia su aproximación a Freud así como el debate con el estructuralismo, es el artículo publicado en 1962 “El acto y el signo según Jean Nabert”, igualmente recogido en *El conflicto de las interpretaciones*¹⁰⁸¹. Es este el lugar desde el que conviene comenzar a leer *De la interpretación* si se quiere articular adecuadamente la subordinación del momento de la “lectura” al filosófico momento de la “interpretación”; si se quiere mostrar adecuadamente cómo la aproximación a Freud nace de la intención interna de elaborar una mejor filosofía de la reflexión y, a partir de ella, elaborar un modelo que explique mejor el proceso por el que el hombre alcanza a ser *para sí*, la forma como la conciencia llega a ser conciencia de sí, tal y como es descrito en *El hombre lábil*.

Este artículo, completamente ajeno al gran problema del mal que envuelve el pensamiento de Ricœur en este momento, arranca con la intención de “explorar de forma más amplia y pausada una dificultad de la filosofía de Nabert” detectada ya, pero apenas si señalada, en su Prefacio a los *Elementos para una ética*, un trabajo redactado poco antes y dedicado a sintetizar algunos aspectos fundamentales de su pensamiento. Una dificultad que Ricœur plantea a partir de Nabert pero que es, en realidad, común a “todas las filosofías que intentan subordinar la objetividad de la Idea, de la Representación, del Entendimiento o como se quiera a decir al acto fundador de la conciencia, ya lo llamamos Voluntad, Apetición, Acción”¹⁰⁸²; una dificultad que halla pues en Nabert pero que reconoce también en Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche y, cómo no, en Freud.

La dificultad es esta: ¿cuáles son “las relaciones del acto por el que una conciencia se pone y se produce con los signos con los cuales esta se representa el sentido de su acción”¹⁰⁸³? Lo que hay en común en todos estos autores es su coincidencia en la apreciación del “destino de la representación”: en todos los casos lo que encontramos es el mismo diagnóstico de que la representación que la conciencia se hace “no es el hecho primero, la función primera, lo mejor conocido, ni para la conciencia psicológica ni para la reflexión filosófica; deviene una función segunda del esfuerzo y del deseo; no es ya lo que hace comprender, sino lo que hay que comprender”¹⁰⁸⁴.

¿De qué manera interpreta Ricœur que Nabert elabora también esta relación entre deseo y conciencia? En primer lugar, cuando, en su artículo dedicado a la *Filosofía reflexiva* en la *Enciclopedia francesa*, Nabert se reclama descendiente más bien de Maine de Biran que de Kant, está afirmando la idea central de que la conciencia se produce por un acto, y de que las operaciones productivas mediante las cuales el *Cogito* se pone son irreductibles a las operaciones constitutivas de la objetividad del

¹⁰⁸¹ “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en CI, p. 211-221.

¹⁰⁸² *Ibíd.*, p. 211.

¹⁰⁸³ *Ibíd.*

¹⁰⁸⁴ *Ibíd.*

conocimiento. De esta forma, Nabert, piensa Ricœur, al oponer a Maine de Biran contra Kant, pretendería aislar la esencial productividad de la conciencia a partir de la oposición con ese otro modelo de conciencia centrado en la representación y el conocimiento del mundo externo. Estaría aspirando a localizar la instancia donde se constituye radicalmente la conciencia y se articulan tanto las “operaciones constitutivas de la acción libre” como las “normas reguladoras del conocimiento verdadero”¹⁰⁸⁵, reintegrando el “*Cogito* objetivo” dentro de una “conciencia activa y productiva”¹⁰⁸⁶, intentando reconciliar la razón y la libertad. Para lograrlo, Nabert dirige su atención al universo de los motivos y valores, donde encontramos un mismo poder expresivo, un mismo paso del acto al verbo. Nabert atribuye al motivo una doble naturaleza: a través de él, el acto se convierte en el signo que le permite al agente descubrir lo que quiere. Ahí justamente brota la representación. Y por eso hay, inevitablemente, reflexión: regreso desde la representación hasta el acto de la conciencia operante. Nabert articula así el doble momento del hacer y del conocer, del acto y de su representación, a partir de la cual el sujeto llega a ganar reflexivamente conciencia de sí mismo.

Sin embargo, añade Ricœur, Nabert está en realidad radicalizando la escisión de la conciencia entre su originario “poder de ponerse” y su “producción laboriosa”. Por eso, para superar este nuevo dualismo, acaba orientando su investigación hacia una “teoría general del signo”¹⁰⁸⁷ que busca sorprender el momento en el que el acto espiritual se derrama en la producción de los signos en los que se objetiva. Ricœur presta especial atención al capítulo VI de *Elementos para una ética*. En él descubre el momento en que la investigación desborda la cuestión epistemológica de la diversidad de los focos de la reflexión para abordar la cuestión radical de la existencia. Al hacerlo, Nabert localiza por debajo de esa pluralidad de focos una preliminar y radical “desigualdad de la existencia consigo misma”¹⁰⁸⁸: la condición fundamental de la existencia es encontrarse atravesada por una doble relación entre la afirmación que la instituye y la falta de ser que se manifiesta, por ejemplo, en los sentimientos de la falta o del fracaso.

Es esta esencial desigualdad en el corazón de la existencia el decisivo hallazgo que Ricœur hace en su lectura de Nabert: “es ella la que pone, en el centro de la filosofía, la tarea de apropiarse de la afirmación originaria a través de los signos de su actividad en el mundo o en la historia; es ella la que hace de esta filosofía una Ética, en el sentido fuerte y amplio que Spinoza dio a esta palabra, es decir, una historia ejemplar del deseo de ser”¹⁰⁸⁹. La obra del sujeto es así el signo en el que se anuda el momento de afirmación del sí y su despliegue en el mundo, el punto donde se ligan el principio generador de la libertad con sus objetivaciones, en las cuales descubre la conciencia su propia potencia productiva.

¹⁰⁸⁵ Ibíd., p. 212.

¹⁰⁸⁶ Ibíd.

¹⁰⁸⁷ Ibíd., p. 218.

¹⁰⁸⁸ Ibíd., p. 219.

¹⁰⁸⁹ Ibíd.

El resultado de esta lectura es importante: produce un ensanchamiento de su concepción de la función simbólica. La estructura del doble sentido ha servido en *Finitud y Culpabilidad* para iluminar la experiencia viva del mal. A partir de este artículo se amplía para acoger también el movimiento de desenvolvimiento de la fuente del yo en sus obras en el mundo. La teoría del signo de Nabert provoca un desbordamiento de la esfera del símbolo: más allá de la experiencia del mal, es ahora la propia existencia la que se expresa conforme a una estructura simbólica: el yo se objetiva en sus obras y, a través de ellas, la conciencia alcanza una comprensión real de sí. Nabert estaría así descubriendo “la ley de todo símbolo”¹⁰⁹⁰, que consiste en ese ambiguo juego por el que el símbolo al mismo tiempo “oculta y muestra”, “expresa y disfraza”; ese movimiento caracterizado por “el olvido del acto en el signo”¹⁰⁹¹; ese derramamiento de la fuerza de existir que caracteriza la productividad del yo que se oculta tras los signos que genera y en los cuales el yo llega a ser para sí; esa, en términos kantianos, “afección de sí por sí” por la que el yo se desdobra en el acto creador y en sus creaciones objetivadas que, a su vez, acaban afectando al yo. En la forma como Nabert relea la noción de valor, en la forma como describe el trayecto que va desde el deseo hacia el valor, reconoce Ricœur el momento decisivo de este “paso al símbolo”¹⁰⁹².

Así es como interpreta Ricœur el modo como, finalmente, Nabert llega a reelaborar la noción kantiana de fenómeno como “el correlato de esta certeza de sí en la diferencia consigo mismo”. En efecto, “porque no estamos inmediatamente en posesión de nosotros mismos, sino siempre desiguales con nosotros mismos, porque, según la expresión de la *Experiencia interior de la libertad*, no producimos jamás el acto total que reunimos y proyectamos en el ideal de una elección absoluta, –hace falta que nos apropiemos sin cesar de lo que somos a través de las expresiones múltiples de nuestro deseo de ser”. Y concluye: “El rodeo del fenómeno está entonces fundado en la estructura misma de la afirmación originaria como diferencia y como relación entre la conciencia pura y la conciencia real. La ley del fenómeno es indivisiblemente una ley de expresión y una ley de ocultación”¹⁰⁹³.

Ahora bien, esta meditación sobre la relación entre deseo de ser y sentido en Nabert empuja a Ricœur a llevar la noción de reflexión de Nabert más allá de Nabert. Porque si la realidad fenoménica es la expresión de nuestro deseo de ser del que hemos de apropiarnos sin cesar entonces, inevitablemente, “todo el mundo sensible y todos los seres con los cuales tenemos comercio nos aparecen algunas veces como un texto que hay que descifrar”¹⁰⁹⁴. Y si es Nabert mismo quien concluye que el mundo es un texto que ha de ser descifrado, entonces puede Ricœur legítimamente apropiarse de la noción de reflexión, traducirla a su propio lenguaje y concluir así su análisis sobre esa

¹⁰⁹⁰ Ibíd., p. 220.

¹⁰⁹¹ Ibíd., p. 219.

¹⁰⁹² Ibíd., p. 220.

¹⁰⁹³ Ibíd., p. 221.

¹⁰⁹⁴ Nabert, J., *Éléments pour une éthique*, p. 98 ; citado en “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en CI, p.221.

particular dificultad en la filosofía de Nabert relativa a la relación entre el acto por el cual la conciencia se pone y los signos en los cuales se representa el sentido de su acción; en efecto, “porque la reflexión no es una intuición de sí por sí, puede ser, debe ser, una hermenéutica”¹⁰⁹⁵.

Esta es, pues, la doble y simultánea transformación del programa de hermenéutica del símbolo operada en este artículo al hilo de la relectura de Nabert: en primer lugar, la función simbólica no está ya acotada al particular fenómeno de la emergencia de la indecible experiencia vivida del mal al plano del sentido; en segundo lugar, reflexión y hermenéutica son declarados coincidentes. Con este doble gesto resultan quebrados dos ingredientes decisivos de *Finitud y Culpabilidad*. En primer lugar, el asunto del trabajo hermenéutico ya no es la experiencia del mal, sino la propia existencia humana que se expresa en sus obras. Es la existencia misma la que ahora es sometida al trabajo interpretativo de la hermenéutica. Es la propia existencia la que se expresa de acuerdo con una estructura simbólica. Y por eso, en segundo lugar, la hermenéutica ya no es solamente la fase preparatoria del trabajo filosófico de reflexión que debe *deducir*, que debe extraer el concepto implícito en el símbolo, sino la operación de reflexión por la cual el yo se apropia de sí mismo, deviene sí mismo a través de la interpretación de las obras en las cuales se expresa. La operación reflexiva de apropiación de sí es ya hermenéutica. La Simbólica del mal se transforma así en una *hermenéutica de la existencia*.

Y es en este preciso punto, tras esta doble transformación, donde encaja el ensayo de interpretación filosófica de Freud. En el artículo del mismo título afirma Ricœur: “creo que se puede decir: *la* lectura de Freud; solo se puede decir: *una* interpretación filosófica de Freud. La que yo propongo se asemeja a la filosofía reflexiva; se emparenta con la filosofía de Jean Nabert, a quien dediqué hace tiempo mi *Simbólica del mal*; es en Nabert donde he encontrado la formulación más estrecha de la relación entre el deseo de ser y los signos en los cuales el deseo se expresa, se proyecta y se explicita; con Nabert, mantengo firmemente que comprender es inseparable de comprenderse, que el universo simbólico es el medio de la auto-explicitación; lo que quiere decir, de un lado: no hay ningún problema del sentido si los signos no son el medio [“le moyen, le milieu, le médium”, que podemos traducir como un reiterativo “el medio, el medio, el medio”] gracias al cual un existente humano busca situarse, proyectarse, comprenderse; de otro lado, en sentido inverso: no hay ninguna aprehensión directa de sí por sí, ninguna apercepción interior, ninguna apropiación de mi deseo de existir por la vía corta de la conciencia, sino solamente por la vía larga de la interpretación de los signos. En resumen, mi hipótesis de trabajo filosófico es la reflexión concreta, es decir, el *Cogito* mediatizado por todo el universo de signos”¹⁰⁹⁶. Y añade: “Esta hipótesis de trabajo, no lo disimulo, no procede de la lectura de Freud; la

¹⁰⁹⁵ “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en CI, p.221.

¹⁰⁹⁶ “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, p. 169.

lectura de Freud la encuentra solamente a título problemático; la encuentra exactamente en ese punto en el que Freud es también la cuestión del sujeto”¹⁰⁹⁷.

Es este pues el punto de vista desde el cual puede comprenderse adecuadamente la decisión de escribir un libro que “consiste esencialmente en un debate con Freud”; desde el que puede comprenderse la decisión preliminar por la cual *De la interpretación* no consiste en la tercera parte de *Finitud y Culpabilidad*, sino en una investigación sobre la *expresividad* de la existencia, sobre el simbolismo mismo que caracteriza la existencia, sobre la forma como eso que es fuerza de existir se transforma en sentido, como el *bíos* se transforma en *lógos* y, de esta forma, la conciencia deviene conciencia de sí. El sujeto desplaza la cuestión de la Trascendencia cuando se convierte en el asunto de una ontología que investiga los procedimientos por los cuales el sentido se constituye a partir de la existencia, que tiene por objeto investigar el movimiento de la *existencia al sentido*.

Por eso, como consecuencia, Ricœur presenta *De la interpretación* como una investigación sobre el lenguaje: sobre el medio lingüístico en el que se opera este movimiento.

El giro hermenéutico operado en *Finitud y Culpabilidad*, decíamos en el capítulo anterior, es al mismo tiempo un giro lingüístico. *De la interpretación* supone un segundo momento, una profundización en este giro lingüístico. En *Finitud y Culpabilidad* la cuestión del lenguaje estaba subordinada a la cuestión de la experiencia vivida del mal; en *De la interpretación*, la cuestión del lenguaje pasa a ser *la* cuestión. Recordemos el pasaje íntegro con el que, tratando de justificar la decisión de entablar un debate con Freud, se inicia el capítulo primero de *De la interpretación*¹⁰⁹⁸ y que fue citado ya parcialmente:

“Me parece que hay un terreno en el que hoy coinciden todas las investigaciones filosóficas, el del lenguaje. Es ahí donde se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología procedente de Husserl, las investigaciones de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmaniana y de las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología relativas al mito, el rito y la creencia, –finalmente, el psicoanálisis.

Nos encontramos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas. ¿Cómo el lenguaje es capaz de usos tan diversos como las matemáticas y el mito, la física y el arte? No es azaroso que nos planteemos hoy esta cuestión. Somos nosotros precisamente esos hombres que disponen de una lógica simbólica, de una ciencia exegetica, de una antropología y de un psicoanálisis y que, quizás por primera vez, son capaces de abrazar como una única cuestión esa del reagrupamiento del discurso humano; en efecto, el progreso mismo de disciplinas tan dispares como estas que

¹⁰⁹⁷ Ibíd.

¹⁰⁹⁸ DI, p. 13-14.

acabamos de nombrar ha hecho manifiesto y agravado al mismo tiempo la dislocación de este discurso; la unidad del hablar humano es hoy problema.”

Y añade: “Este es el horizonte más ancho sobre el que se recorta nuestra investigación. Este estudio no pretende en ningún caso ofrecer esta gran filosofía del lenguaje que esperamos. Dudo por otro lado que un solo hombre pueda elaborarla: el Leibniz moderno que tuviera la ambición y la capacidad debería ser un consumado matemático, un exégeta universal, un crítico versado en diversas artes, un buen psicoanalista. A la espera de esta filosofía del lenguaje integral, quizás sea posible explorar algunas articulaciones centrales entre disciplinas relacionadas con el lenguaje; es a esta investigación a la que el presente ensayo quiere contribuir.”

Y concluye: “Que el psicoanálisis sea, por así decir, parte interesada en este gran debate sobre el lenguaje, es lo que quiero establecer desde este momento”.

Estas son, por tanto, las preguntas fundamentales: ¿de qué manera contribuye el psicoanálisis a explorar las articulaciones centrales del lenguaje?, ¿qué aporta el psicoanálisis a la elaboración de esta *reflexión concreta*, de esta hermenéutica que, inspirada por Nabert, busca recuperar un *Cogito* mediatizado por el universo de signos?

Para comprender su respuesta, nuestra exposición recorrerá tres momentos. En primer lugar, examinaremos brevemente la parte *Analítica* de *De la interpretación*, esto es, la *lectura* que Ricœur hace de Freud, dedicada a recomponer la arquitectura de la teoría psicoanalítica y a mostrar cómo en ella es elaborada la cuestión de la relación entre existencia y sentido. En segundo lugar, analizaremos la transformación que sufre el pensamiento de Ricœur tras su cruce con Freud; la forma como la revisión de las conclusiones fundamentales de *Finitud* y *Culpabilidad* y la introducción de la cuestión del sujeto modifican su propio punto de vista. Este es el asunto de la parte *Dialéctica* de la obra, dedicada a elaborar esa *interpretación filosófica* de Freud que busca integrar la teoría psicoanalítica en el interior de un programa más amplio de filosofía reflexiva. El resultado será la rectificación del modelo de hermenéutica del símbolo como restauración de sentido defendido en *Finitud* y *Culpabilidad*. En su lugar, aparece un segundo modelo de *hermenéutica del conflicto de las interpretaciones*, que integra dos momentos: uno primero *arqueológico*, en el que la concepción hermenéutica freudiana es reelaborada en los términos de la filosofía reflexiva; uno segundo *teleológico*, en el que, bajo la inspiración de Hegel, ese primer momento es subsumido bajo una segunda parte del proceso reflexivo de construcción de sí mismo. Esta reformulación del modelo hermenéutico representa la forma como Ricœur trata de realizar el programa de *reflexión concreta* inspirada en Nabert que persigue recomponer los momentos a través de los cuales la fuerza de existir asciende al plano del sentido y cuyo término es la constitución del sujeto como sí mismo. Nos situamos así en el umbral de la problemática que vertebra el segundo ciclo del pensamiento de Ricœur. En tercer lugar, señalaremos brevemente de qué manera, al final de la obra, este nuevo modelo es incorporado a la reflexión sobre el mal y lo sagrado. En este sentido, conviene mantener presente el carácter liminal de *De la interpretación*: rompe sin duda el marco de *Finitud* y *Culpabilidad*, pero no alcanza a abandonarlo.

2. *Lectura de Freud: una Semántica del Deseo*

Comencemos con la *lectura* de Freud: ¿qué aporta entonces el psicoanálisis a la teoría del lenguaje que Ricœur está buscando?, ¿de qué forma contribuye a la elaboración de esta nabertiana reflexión concreta que busca recuperar un *Cogito* mediatizado por el universo de signos?

En “Una interpretación filosófica de Freud”, Ricœur comienza su *lectura* afirmando, como hemos visto, que “Freud puede ser leído como nuestros colegas y nuestros maestros leen a Platón, a Descartes, a Kant”¹⁰⁹⁹; es decir, ha de ser leído como si fuera un *filósofo*, ateniéndose a su obra escrita, a sus textos, buscando ese particular tipo de *objetividad* propia que procede de la reconstitución arquitectónica de un pensamiento. Sin embargo, añade inmediatamente una reserva: puesto que la teoría psicoanalítica refiere a una práctica terapéutica, ¿no deslegitima esto el tipo de lectura que se propone hacer?, ¿tratar a Freud como un filósofo no supone falsificarlo? Cuando, en el Prólogo a *De la interpretación*, reconoce que este libro “trata sobre Freud y no sobre el psicoanálisis”, y que eso significa que “le faltan dos cosas: la experiencia analítica y la toma en consideración de las escuelas post-freudianas”¹¹⁰⁰; y cuando además, pocas líneas después, añade que “este libro no es un libro de psicología sino de filosofía”¹¹⁰¹... partir de estos supuestos, ¿no es arriesgarse a producir una versión de Freud que le hace pasar por lo que no es? ¿No está implícitamente reconociendo que va a presentar un Freud distorsionado, adaptado a sus propios intereses filosóficos? ¿Y no está con ello dando razones para el “exclusivismo fanático de ciertos freudianos”¹¹⁰², es decir, de ese entorno lacaniano que va a lanzarse furiosamente contra su obra nada más publicarse?

En el mismo artículo, Ricœur defiende la legitimidad de su lectura con tres argumentos. El primero es que Freud ha escrito una obra dirigida a un público amplio y no especializado, y que por ello “ha aceptado ser situado por sus lectores y sus oyentes en el mismo campo de discusión que los filósofos”¹¹⁰³. El segundo, que la experiencia analítica es esencialmente comunicable, y por ello puede ser comprendida sin necesidad de ser vivida. Finalmente, y sobre todo, que es Freud quien viene al terreno de la filosofía por su objeto de estudio: porque Freud no explora el deseo humano aislado, sino el deseo articulándose con la cultura. Es Freud quien asume el filosófico problema del “entrelazamiento del deseo y de la cultura”¹¹⁰⁴; quien aborda la cuestión del deseo como potencia expresiva, productora de efectos de sentido que pueden ser “tratados como textos”¹¹⁰⁵ mediante un trabajo exegético de descifrado. Es, pues, Freud quien se adentra en el debate filosófico contemporáneo sobre el lenguaje y quien, por tanto, ha de

¹⁰⁹⁹ “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, p. 162.

¹¹⁰⁰ DI, p. 7.

¹¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 8.

¹¹⁰² “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, p. 166.

¹¹⁰³ *Ibíd.*, p. 163.

¹¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 164.

¹¹⁰⁵ *Ibíd.*

asumir el desafío de ser leído como un filósofo por otro filósofo. Freud toma así parte en este debate porque su obra no es solo una investigación médica, sino también “una interpretación de la cultura que entra en conflicto con cualquier otra interpretación global del fenómeno humano”¹¹⁰⁶; además de una técnica terapéutica, la obra de Freud es también una investigación que busca “reinterpretar la totalidad de las producciones psíquicas que pertenecen a la cultura, desde el sueño hasta la religión, pasando por el arte y la moral”¹¹⁰⁷.

¿Y cuál es la aportación de Freud a este debate? Su intervención, piensa Ricœur, comienza en *La interpretación de los sueños*¹¹⁰⁸ (1900). El sueño es ahí convertido en el “modelo (...) de todas las expresiones disfrazadas sustituidas, ficticias del deseo humano”¹¹⁰⁹; es el primer analogado de cualquier otra expresión de sentido (mito, obra de arte, ilusión religiosa); es la instancia donde se localiza la articulación entre el deseo y el lenguaje. El sueño es así elevado a la condición de *texto*: es “la palabra primitiva del deseo”¹¹¹⁰ que ha de ser descifrada mediante un segundo texto a través de un trabajo de interpretación; es la forma primaria y oscura como el deseo accede al plano del sentido, y que requiere ser interpretada produciendo un segundo sentido más claro que permita su comprensión. La gran aportación de Freud al debate sobre el lenguaje es haber producido una “semántica del deseo”¹¹¹¹. Una semántica que, desde un nuevo ángulo, explora, primero, los mecanismos por los cuales el fondo oscuro del deseo accede al plano del sentido, y después, da razón del fracaso de la palabra que se esfuerza por expresarlo y capturarlo. En el sueño, el texto del sueño nunca acepta una lectura literal; el deseo solo se muestra distorsionándose: tiene una estructura simbólica. Y por eso el título del libro es *Traumdeutung*: exhibe la forma como ambos extremos se requieren y definen mutuamente: el sueño es símbolo y reclama una interpretación. Y eso convierte el psicoanálisis en una teoría hermenéutica¹¹¹².

¹¹⁰⁶ DL, p. 8.

¹¹⁰⁷ Ibíd., p. 14.

¹¹⁰⁸ Los textos freudianos son traducidos del alemán al francés por Ricœur, pero todas las citas vienen acompañadas de la referencia de la edición alemana de las obras completas, de la edición crítica inglesa de *Standard Edition* y de las traducciones francesas disponibles. Traduciremos al castellano su traducción en francés del original alemán; para ello, nos apoyaremos en la versión en castellano de las obras completas de Freud hecha por José Luis Etcheverry y publicada por la editorial Amorrortu.

¹¹⁰⁹ Ibíd., p. 15.

¹¹¹⁰ Ibíd.

¹¹¹¹ Ibíd., p. 16.

¹¹¹² Conviene recordar en este momento la oposición mostrada por Gadamer a esta hipótesis en su artículo “Texto e interpretación”, publicado en 1984 y recogido en *Verdad y Método II*. En relación con la cuestión de las diversas formas de lo que Gadamer llama “textos antitextuales”, habla de los *pre-textos*, que describen esas “expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado” (p. 336). Un primer ejemplo de estos pre-textos sería la ideología; un segundo ejemplo, los sueños y, en general, los fenómenos estudiados por la psicopatología de la vida cotidiana. El trabajo de desciframiento en el primer caso consistiría en una crítica de la ideología en sentido habermasiano; en el segundo, en la hermenéutica de la sospecha tal y como es concebida por Ricœur. La sentencia de Gadamer contra este tipo de concepción hermenéutica es la misma; en referencia explícita a Ricœur, afirma que “es un error destacar estos casos de comprensibilidad deformada como caso normal en la comprensión de textos” (p. 337). Puesto que son expresiones que se resisten a la textualización, no serían todavía hermenéutica. Contra

Así pues, la ambigüedad del sueño como un producto del deseo que avanza enmascarado generando un lenguaje sistemáticamente distorsionado lo inscribe en la región lingüística del símbolo. El símbolo sigue siendo, como resultó definido ya en *Finitud y Culpabilidad*, la estructura lingüística de doble sentido. El sueño es símbolo, y por ello pertenece a la región de las expresiones de doble sentido que operan con ese idéntico ambiguo juego de manifestación y ocultación. Y por eso del sueño no hay *ciencia*, sino esa otra particular forma de inteligencia capaz de trabajar con expresiones equívocas: *Deutung* es *interpretación*. Al adoptar como objeto de investigación el sueño, el psicoanálisis ingresa en el interior del “campo hermenéutico”¹¹¹³. Dentro del ancho territorio del lenguaje, el psicoanálisis forma parte de ese grupo de teorías que investigan las expresiones con doble sentido. No es una teoría del lenguaje en general, pero sí una particular *teoría hermenéutica*: una “teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”¹¹¹⁴.

¿De qué forma recompone Ricœur esa semántica del deseo, así como su correspondiente teoría hermenéutica, existente en los textos freudianos? Dedicaremos las próximas páginas a presentar las articulaciones fundamentales de la *lectura* de Freud, una lectura, como siempre en Ricœur, meticulosa y técnica, de la que solo nos interesará rescatar los rasgos indispensables para componer una mínima imagen general que permita comprender el posterior *uso* que, en el momento de la *interpretación filosófica*, hará de esta teoría para elaborar su modelo de reflexión concreta inspirado en Nabert y cuyo resultado es esa hermenéutica del conflicto de las interpretaciones.

La propuesta de reconstitución arquitectónica de la obra de Freud, que ocupa la parte *Analítica* de *De la interpretación*, parte de la distinción de tres grandes masas sucesivas, donde los grados posteriores recuperan y corrigen el contenido de los grados anteriores. La primera está compuesta por la interpretación de los sueños y del síntoma neurótico y adquiere, en los *Trabajos de Metapsicología* del período 1914-1917, la forma sistemática de la primera tópica (inconsciente-preconsciente-consciente). La segunda contiene todos los textos posteriores dedicados a la interpretación de la cultura y adquiere en *El yo y el ello* (1923) la forma sistemática de la segunda tópica (yo-ellos-superyó). La tercera surge de la relectura de la segunda tópica a partir de la cuestión de las pulsiones de muerte y la consiguiente reelaboración de la teoría de la libido, cuyo resultado es una reinterpretación de la cultura que desemboca en un último grupo de textos encabezados por *Más allá del principio de placer* (1920).

este argumento, veremos posteriormente la defensa que hace Ricœur a partir de la distinción entre texto y escritura, y la posibilidad de un sentido análogo del texto en expresiones de sentido no escriturarias.

¹¹¹³ DI, p. 18.

¹¹¹⁴ Ibíd.

2.1. Primer ciclo: fuerza y sentido

La serie de textos que componen el primer ciclo son leídos desde esta perspectiva concreta: para Ricœur, el psicoanálisis contiene una dificultad epistemológica fundamental, y es que consiste en un “discurso mixto” que se mueve al mismo tiempo en dos órdenes de discurso distintos: el de una “energética” y el de una “hermenéutica”; esto es, que describe los fenómenos psíquicos al mismo tiempo como “conflictos de fuerza” y como “relaciones de sentido”¹¹¹⁵.

El pensamiento freudiano puede así ser interpretado como el incesante esfuerzo por resolver esta aporía fundamental. Porque, de un lado, la explicación energética tiene un carácter “deliberadamente antifenomenológico”¹¹¹⁶ que neutraliza cualquier intento de leer el psicoanálisis en los términos de una teoría hermenéutica: el lenguaje tópico-económico sustituye el lenguaje fenomenológico del sentido, imponiendo una explicación naturalista de los fenómenos psíquicos que excluye por entero el acontecimiento de la comprensión. Pero del otro lado, el psicoanálisis no deja incesantemente de operar como una interpretación de la cultura en su más amplio espectro, desde la obra de arte hasta la ilusión religiosa, cubriendo todas las formas de representación, esto es, del sentido. Ricœur se propone leer a Freud a partir de la centralidad de esta aporía, interrogándose específicamente sobre esta dimensión epistemológica del pensamiento freudiano, sobre el éxito del intento de conciliación entre este lenguaje hermenéutico del sentido y ese otro antitético lenguaje naturalista de la fuerza, sobre la forma como “la explicación económica *pasa por* una interpretación relativa a las significaciones y, en sentido inverso, que la interpretación sea *un momento* de la explicación económica”¹¹¹⁷.

Al analizar este primer bloque de textos, Ricœur pretende mostrar cómo el pensamiento freudiano avanza intentando resolver esta paradoja, haciendo saltar las costuras de una perspectiva inicialmente naturalista (lenguaje de la fuerza) hacia una perspectiva claramente hermenéutica (lenguaje del sentido) que, sin embargo, no consigue reducir del todo la dimensión puramente energética. En este sentido, lo que describe este primer ciclo es una cierta basculación entre la primacía del lenguaje de la fuerza y la primacía del lenguaje del sentido. No hay una síntesis acabada, no hay coincidencia, sino más bien una tensión irresoluble que impide elevar enteramente y agotar en el plano del sentido el preliminar plano de la energía. Para recomponer este movimiento se detiene en tres textos: el *Proyecto de psicología* de 1895, el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* y los *Trabajos sobre metapsicología*.

“El *Proyecto* de 1895 representa lo que podríamos llamar un estado no hermenéutico del sistema”¹¹¹⁸. De hecho, el título que da Ricœur al capítulo dedicado al estudio de este texto, que representa la primera fase del sistema, es, significativamente,

¹¹¹⁵ Ibíd., p. 77.

¹¹¹⁶ Ibíd.

¹¹¹⁷ Ibíd., p. 78.

¹¹¹⁸ Ibíd., p. 81.

“Una energética sin hermenéutica”. Es la fase en la que Freud realiza el mayor esfuerzo por hacer corresponder el modelo psíquico a un sistema mecánico de relaciones de fuerzas, por explicar los fenómenos psíquicos en el lenguaje de la física, intentando acomodarse a las exigencias teóricas del contexto intelectual decimonónico de la *Naturphilosophie*. El resultado de este esfuerzo es, evidentemente, la exclusión de cualquier trabajo interpretativo. En este trabajo todo es energética; no hay hermenéutica.

La declaración que precede a la obra presenta claramente la pretensión de hacer entrar la psicología en el marco de las ciencias naturales. Esta intención inicial se traduce progresivamente en la serie de conceptos de carácter naturalista de los conceptos de los que se sirve para componer el modelo psíquico. En primer lugar, la psique es descrita, en términos estrictamente físicos, como *aparato psíquico*, que identifica anatómicamente el modelo psíquico con un sistema mecánico de neuronas. Después, describe los procesos psíquicos como estados de *cantidad* de energía (Q) resultantes de una excitación, y que poseen la naturaleza de una corriente de energía que, en el lenguaje económico de las inversiones, circula, llena o vacía las neuronas. Finalmente, para explicar esta circulación de la energía recurre a un *principio de constancia* que traduce en el ámbito psíquico el principio físico de inercia, por el cual la vida psíquica es reducida a un cálculo de fuerzas y de cantidades que tiende sistemáticamente a la búsqueda de la restitución del equilibrio, del grado cero de tensión energética, mediante la descarga de las excitaciones. Si la identidad entre constancia e inercia no es completa se debe a que, junto a este proceso primario opera un *proceso secundario* que impide al sistema eliminar todas las tensiones y que obligan al aparato psíquico a aprender a gestionar una cantidad almacenada de energía (Q_h). En cualquier caso, el funcionamiento del aparato psíquico obedece a una lógica dominada por los principios de placer y displacer, definidos mecánicamente como el aumento o descenso de la cantidad de tensión, conforme a la tendencia a reducir tanto como sea posible la cantidad de energía. El resultado de esta interpretación en un lenguaje cuasi-físico de los procesos psíquicos es un primer modelo exclusivamente económico que suprime la dimensión significativa del proceso colocándolos, paradójicamente, en un plano pre-psíquico.

Sin embargo, para Ricœur, lo más interesante del *Proyecto* es su fracaso. La forma como se hacen visibles los límites de esta restringida perspectiva económica que pretende explicar los procesos psíquicos a partir del lenguaje físico-anatómico de las cantidades de energía contenidas en las neuronas; la forma como el contenido mismo de la investigación, los procesos mismos que trata de explicar, revientan esos marcos fisiológicos forzando a Freud a generar otro lenguaje. En este sentido, sentencia: “el *Proyecto* es la última tentativa de Freud de transcribir anatómicamente sus descubrimientos; el *Proyecto* es un adiós a la anatomía bajo la forma de una anatomía fantástica”¹¹¹⁹. De hecho, añade Ricœur, esta perspectiva económica y mecanicista se encontraba ya minada por tres elementos en el momento de redacción del trabajo: la

¹¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 94.

investigación de la afasia, el descubrimiento del origen sexual de la neurosis y la familiarización con el método catártico de Breuer proporcionaban poderosas razones que apuntaban en dirección al origen psíquico, y no anatómico, del síntoma; a la convicción de que lo que desaparece con un procedimiento psíquico tiene que tener un origen ya psíquico, y no simplemente mecánico. Y la obra misma comienza a crujir cuando, por ejemplo, el funcionamiento de la pareja placer-displacer obliga a abrir el aparato psíquico a un exterior en el cual se incluyen los otros; así como cuando es introducido el concepto de *libido* certifica ya un reconocimiento explícito de que la energía sexual no tiene un carácter anatómico. Incluso detecta Ricœur algunos matices, como el tratamiento de la angustia, que presentan ya una dimensión hermenéutica que opera subterráneamente, por debajo del modelo anatómico, en lo que podría ser ya descrito como un trabajo de descifrado de los síntomas. De esta forma, el marco naturalista del *Proyecto* es roto desde su interior, empujando la investigación hacia un discurso mixto de la fuerza y del sentido, al mismo tiempo económico y hermenéutico. El marco del Proyecto es naturalista, pero sus contenidos apuntan ya hacia una explicación tópica. El resultado es *La interpretación de los sueños*.

El papel del estudio de esta obra es central en la forma como Ricœur comprende a Freud. *La Interpretación de los sueños* es interpretada como la elaboración sistemática, con ocasión del estudio del sueño, de ese discurso mixto capaz de coordinar el lenguaje de la fuerza y el lenguaje del sentido que parecen caracterizar los procesos psíquicos, ligando el punto de vista de la explicación y el punto de vista de la interpretación. Es pues en la lectura de esta obra donde Ricœur podrá componer tanto la Semántica del Deseo como la particular teoría de la interpretación que la acompaña; los dos temas centrales que justificaban su interés por Freud.

Al inicio de la segunda parte de la *Analítica*¹¹²⁰ resume los elementos fundamentales de esta obra, que nos pueden servir de guía para presentar sistemáticamente su interpretación.

En primer lugar, la elección del fenómeno del sueño por Freud provoca una ruptura con respecto al punto de vista económico-naturalista del *Proyecto*: el tratamiento del sueño no se deja comprender desde un modelo construido en referencia a la estructura anatómica del aparato psíquico. Para tratar el sueño, Freud abandona la referencia a las neuronas y comienza a hablar exclusivamente de *ideas*. El aparato psíquico deja de ser interpretado como un aparato mecánico para ser interpretado como, efectivamente, un sistema enteramente *psíquico*. La razón fundamental de este corte es la tesis inicial con la que se abre la obra: “el sueño tiene un sentido”¹¹²¹. “Hay un *pensamiento* del sueño”¹¹²², un pensamiento que no difiere sustancialmente del tipo de pensamiento que hay en la vigilia; su sentido es integrable dentro del universo de sentido de la conciencia. El sueño es el caso ejemplar que obliga a describir los procesos psíquicos como no solamente procesos energéticos, sino también como procesos de

¹¹²⁰ Ibíd., p. 171-172.

¹¹²¹ Ibíd., p. 100.

¹¹²² Ibíd., p. 99.

sentido, elaborando un modelo que integre los dos puntos de vista. Ricœur recuerda la contundencia del inicio del capítulo tercero, “El método de la interpretación de los sueños”: “Me he propuesto demostrar que los sueños son susceptibles de ser interpretados (...) Al admitir que los sueños pueden ser interpretados voy al encuentro de la teoría reinante e incluso de todas las teorías del sueño, salvo la de Scherner; en efecto, “interpretar un sueño” significa restituir su “sentido” (*Sinn*), reemplazarlo (*ersetzen*) por algo que se inserta (*sich... einfügt*) en el encadenamiento de nuestras acciones psíquicas como un eslabón de gran importancia y tan valioso como los demás”¹¹²³. Esto supone eliminar cualquier explicación físico-orgánica y atribuir al sueño el estatuto de un texto, pero un particular texto cuyo sentido requiere, para ser comprendido, de un segundo texto.

Por esta razón el sueño desplaza a la hasta ahora noción central de síntoma corrigiéndola, sirviéndole de modelo. El síntoma es un “efecto-signo”: es la manifestación de la enfermedad, la cual se mueve en el plano de lo latente patente de la enfermedad, que se mueve en un plano latente, sin duda, y en este sentido es análogo al sueño; pero el síntoma no exhibe la estructura mixta que Freud va a descubrir en el estudio del sueño; es en el sueño donde se hace manifiesta la estructura con la que también opera el síntoma; el sueño tiene un sentido que ha de ser clarificado a través de otro sentido, y que por eso es asimilable a un texto, y esto que ocurre en el sueño permite comprender también el síntoma neurótico. Por eso el sueño constituye la instancia privilegiada para la elaboración de “lo que podríamos llamar una semiología general”¹¹²⁴.

En segundo lugar, el sueño es definido como “el cumplimiento disfrazado de un deseo reprimido”¹¹²⁵. Con esta tesis, concentra en el sueño dos aspectos centrales: primero, que el sentido del sueño procede del deseo, y por eso el sueño es el punto de encuentro de energía y sentido: sintetiza el vocabulario cuasi-fenomenológico, husserliano, del *cumplimiento* (*Erfüllung*), con el lenguaje de la fuerza, económico, de la *represión* (*Verdrängung*); es ese relato dotado de sentido en el que se cumple esa tensión orgánica, corporal, vital, que brota de ese plano previo propio de “la energía, del *conatus*, de la apetición, de la voluntad de poder, de la libido, o como se quiera decir”¹¹²⁶. En este sentido, concluye Ricœur, “el sueño está, en tanto que expresión del deseo, en la flexión del sentido y de la fuerza”¹¹²⁷, está instalado en ese punto en el que el deseo se hace sentido. El sueño es símbolo, se define por la lógica del doble sentido, de la relación entre lo manifiesto y lo latente, por el juego entre lo que se muestra y lo que se oculta. Pero lo simbolizado por el sueño es la energía que moviliza la existencia, es esto lo que asciende al plano del sentido. Por eso el análisis del sueño permite elaborar la trama de conceptos de una Semántica del Deseo.

¹¹²³ Freud, S., *La interpretación de los sueños*, inicio del cap. 3, “El método de la interpretación de los sueños”; citado en DI, p. 101.

¹¹²⁴ DI, p. 102.

¹¹²⁵ *Ibíd.*, p. 171.

¹¹²⁶ *Ibíd.*, p. 103.

¹¹²⁷ *Ibíd.*

Pero, en segundo lugar, el *contenido* manifiesto del sueño es el producto de un proceso de una *transposición* o *distorsión*¹¹²⁸ (*Entstellung*; Ricœur también lo traduce como *deformación* y *desfiguración*; y es precisamente como desfiguración como lo vuelca la versión castellana) del *pensamiento del sueño*, de su sentido latente. *Entstellung* describe así esa doble operación por la que el sentido es cambiado de lugar (paso del plano de lo latente al plano de lo manifiesto, del plano inconsciente al plano consciente) que supone al mismo tiempo una distorsión y desfiguración del sentido. Ahora bien, la distorsión es al mismo tiempo *disfrazamiento* (*Verstellung* / *déguisement*, traducido en castellano como *disimulación*); la operación de distorsión es una operación de disfrazamiento del sentido: el sentido oculto existente en un plano latente se hace patente en un plano consciente disfrazándose. *Entstellung* implica *Verstellung*: la distorsión supone disfrazamiento. Así, el sueño describe al mismo tiempo un proceso por el que el deseo accede al plano del sentido mediante un proceso de desfiguración. Ricœur centra su atención en esta *Verstellung*, pieza clave de la freudiana semántica el deseo. Este concepto “expresa la fusión de los dos conceptos [fuerza y sentido], puesto que el disfrazamiento es una especie de manifestación y, al mismo tiempo, la distorsión que altera esta manifestación, la *violencia hecha al sentido*”¹¹²⁹. Y añade: “La relación entre lo oculto y lo mostrado en el disfrazamiento requiere por tanto una deformación, o una desfiguración, que no puede ser enunciada más que como un compromiso de fuerzas”¹¹³⁰. Ahora bien, el mecanismo responsable de este proceso de distorsión y disfrazamiento es a lo que Freud llama *trabajo del sueño*.

El cumplimiento del deseo reprimido en el sueño consiste, pues, en un *trabajo del sueño* que manifiesta el deseo, sí, pero distorsionándolo y disfrazándolo. El análisis de los mecanismos conforme a los cuales se produce este *trabajo del sueño* ocupa una posición central en *La interpretación de los sueños*, y centra especialmente la lectura de Ricœur: constituyen esa “estructura mixta”¹¹³¹ que explica el paso de lo energético al sentido; y por eso todos los conceptos que lo articulan tienen este carácter mixto. Los mecanismos del trabajo del sueño son *condensación*, *desplazamiento* y *figuración*¹¹³². La condensación y el desplazamiento son, por un lado, “efectos de sentido comparables a procedimientos retóricos”¹¹³³; son comparados, el primero, a una expresión abreviada; el segundo, a un descentramiento del acento. En ambos casos encontramos un mismo proceso de *sobredeterminación*, de acumulación de varios sentidos en una misma figura. Pero, por el otro, esta *sobredeterminación* es el reverso de un proceso de fuerzas: “condensación es quiere decir compresión; desplazamiento quiere decir transferencia de fuerzas”¹¹³⁴. Por su parte, el proceso de figuración es aún más significativo, al atribuir al

¹¹²⁸ *Ibíd.*, p. 102; cfr. Freud, S., *La interpretación de los sueños*, cap. 5, “La desfiguración onírica” (*Die Traumentstellung*).

¹¹²⁹ *Ibíd.*, p. 104.

¹¹³⁰ *Ibíd.*, p. 104.

¹¹³¹ *Ibíd.*, p. 103.

¹¹³² Cfr. Freud, S., *La interpretación de los sueños*, capítulo 7, “El trabajo del sueño”, los tres primeros apartados.

¹¹³³ *Ibíd.*, p. 105.

¹¹³⁴ *Ibíd.*

sueño ese carácter de espectáculo que caracteriza el tipo de la regresión formal que hace del sueño una restauración alucinatoria de una escena primitiva percibida. En los tres casos, la misma característica fusión del aspecto retórico de mecanismos de distorsión de un sentido y el aspecto energético de movimiento y equilibrado de fuerzas. Y de esta forma, el examen del trabajo del sueño “nos permite elaborar (...) lo que podríamos llamar la lengua del deseo, es decir, una arquitectónica de la función simbólica en lo que tiene de típica, de universal”¹¹³⁵.

Ahora bien, en tercer lugar, porque hay un trabajo del sueño, tiene que haber *Deutung*. El análisis del terapeuta es interpretación. Porque hay un trabajo del sueño que produce un sentido distorsionado el análisis tiene que consistir en un simétrico trabajo de decodificación del sentido producido por ese trabajo. El sueño es un texto, pero un texto oscuro y poco inteligible, y por eso requiere ser traducido, mediante un trabajo interpretativo, por otro texto más claro e inteligible. Mientras que en el *Proyecto* la explicación del síntoma neurótico sepultaba el esfuerzo interpretativo del terapeuta, en *La interpretación de los sueños* este es reconocido explícitamente: “la explicación sistemática es pospuesta al final de un trabajo efectivo cuyas reglas mismas son elaboradas; y es expresamente destinada a transcribir gráficamente lo que pasa en el “trabajo del sueño”, que no es accesible más que en y por el trabajo de la interpretación. La explicación está por tanto explícitamente subordinada a la interpretación; no es por azar que este libro se llame *Traumdeutung, Interpretación de los sueños*”¹¹³⁶.

¿Y qué es entonces interpretar en psicoanálisis? Pues el trabajo simétrico a ese trabajo del sueño por el cual la energía se transforma en sentido. Si el sueño es el resultado de un proceso de desciframiento del sentido, entonces, necesariamente, la interpretación del sueño debe consistir en un simétrico “trabajo de descifrado”¹¹³⁷ que debe rehacer el proceso de desfiguración. Y por eso, ha de consistir en dos tareas¹¹³⁸. En primer lugar, interpretar es recorrer el proceso de distorsión en dirección descendente: consiste en “encontrar qué “pensamiento”, qué “idea”, qué “deseo” son “cumplidos” de forma disfrazada”¹¹³⁹. En este sentido, es “un movimiento de lo manifiesto a lo latente”; interpretar es “desplazar el origen del sentido hacia otro lugar”¹¹⁴⁰: ese plano profundo de lo inconsciente donde se agitan “los más antiguos deseos”¹¹⁴¹. Pero, en segundo lugar, interpretar es recorrer el proceso de distorsión en sentido ascendente: describiendo la forma como el trabajo del sueño eleva distorsionando los más antiguos deseos que laten en la profundidad inconsciente hasta su plano consciente. Por esta segunda tarea la interpretación no puede consistir solo en un simple movimiento de lo manifiesto a lo latente, como “una relación simple entre discurso cifrado y discurso

¹¹³⁵ Ibíd., p. 172.

¹¹³⁶ Ibíd., p. 100.

¹¹³⁷ Ibíd., p. 103.

¹¹³⁸ Ibíd., p. 102ss.

¹¹³⁹ Ibíd., p. 102.

¹¹⁴⁰ Ibíd., p. 103.

¹¹⁴¹ Ibíd.

descifrado”¹¹⁴²; la distorsión realizada por los mecanismos del sueño da un nuevo sentido al trabajo interpretativo de descifrado: si el sentido se encuentra encriptado, la hermenéutica se convierte en “un tipo preciso de interpretación, la hermenéutica del descifrado (*décryptage*)”¹¹⁴³. Y añade: “es porque, en el sueño, el deseo se oculta, por lo que la interpretación debe sustituir la tiniebla del deseo por la luz del sentido”. El sentido distorsionado del sueño es el resultado de la argucia del deseo; el trabajo del sueño produce un sentido torcido, desfigurado, ilusorio, que enmascara y encubre el sentido propio; y por eso la concepción psicoanalítica de interpretación ejemplifica de forma paradigmática “toda teoría de la interpretación concebida como reducción de ilusión”¹¹⁴⁴. El sueño es símbolo, y por ello el análisis interpretación. Pero el sueño es símbolo distorsionado, su sentido es ilusorio, y por ello la interpretación consiste en la técnica de la reducción de esa ilusión.

La interpretación del sueño se completa finalmente con el concepto de regresión. El sueño es regresión. El viaje de la interpretación hacia el orden de lo latente inconsciente conduce, como hemos dicho, hacia los deseos más primitivos; lo inconsciente es primitivo, arcaico. “El deseo representado por el sueño es necesariamente infantil”¹¹⁴⁵. Por eso, en el sueño “es nuestra infancia lo que remonta a la superficie, con sus impulsos olvidados, reprimidos y, con nuestra infancia, la de la humanidad en cierta forma resumida en la del individuo”¹¹⁴⁶. Y por eso, además de descifrar, la interpretación produce una “revelación de los arcaísmos de toda naturaleza”¹¹⁴⁷.

Sin embargo, al comenzar el análisis de las secciones finales del capítulo VII, constata Ricœur que la unidad sistemática de este discurso mixto que liga energética e interpretación se quiebra. La sección “Sobre la psicología de los procesos oníricos” mantiene una relación problemática con el resto de la obra. Durante los capítulos previos, Freud ha ido componiendo esa discursividad mixta propia del trabajo de interpretación “medio económica, medio hermenéutica”, pero de una forma “más operada que reflexionada”¹¹⁴⁸. Por eso se propone en este momento de la obra cuando explicitar la teoría psicología que implícitamente ha ido ahí elaborando. El resultado más importante es la reinterpretación del modelo económico-hermenéutico desde un punto de vista *tópico*: así, el proceso del trabajo del sueño y de su simétrico trabajo de desciframiento es releído de acuerdo con un modelo de lugares, de instancias psíquicas, que distribuyen los grados de profundidad del deseo que comienza a tematizar la figura de lo Inconsciente, caracterizándolo como ese fondo “indestructible”, “inmortal”¹¹⁴⁹, esto es, arcaico. Además, atribuye una dimensión temporal a esta perspectiva tópica

¹¹⁴² *Ibíd.*

¹¹⁴³ *Ibíd.*, p. 171.

¹¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 172.

¹¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 103.

¹¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 172.

¹¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 114.

¹¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 116.

para explicar la el proceso de regresión: el modelo tópico se hace así *genético*¹¹⁵⁰ para poder explicar el impulso del deseo hacia su cumplimiento en el sueño.

El problema, sin embargo, es que, para clarificar las características del aparato psíquico desde un punto de vista tópico, recupera el punto de vista pre-hermenéutico, exclusivamente económico, del *Proyecto* de 1895. Describe así el aparato psíquico recurriendo a los principios de placer-displacer, a la distinción entre sistema primario y secundario y, en fin, al lenguaje de la fuerza y del conflicto. Con ello nos encontramos de nuevo con una relectura del trabajo del sueño en términos mecánicos, en el lenguaje de la energía exclusivamente. El análisis de la represión viene a sancionar esta explicación. El problema es que este punto de vista es incompatible con los conceptos mixtos puestos en juego en los capítulos previos. En este sentido, sostiene Ricœur, “el aparato que el capítulo VII delimita en sus tres ensayos sucesivos es el hombre en tanto que *ha sido y sigue siendo Cosa*”¹¹⁵¹. El resultado de la *reflexión* de los conceptos mixtos *operados* a lo largo de *La interpretación de los sueños* conforme a las categorías heredadas del *Proyecto* provoca que los planos hermenéutico y energético “no estén todavía perfectamente coordinados”¹¹⁵² en esta obra. Esta es la razón de su interna disonancia, de su parcial fracaso.

La incoherencia entre el discurso mixto operado a lo largo de los capítulos centrales y la psicología del final del capítulo VII es la cuenta pendiente que pretendería resolver los *Trabajos sobre Metapsicología*, que constituyen el “punto de madurez”¹¹⁵³ del primer ciclo del pensamiento freudiano, el momento en que “las dos exigencias del discurso analítico alcanzan su punto de equilibrio”¹¹⁵⁴. Lo que añaden estos escritos, sostiene Ricœur, es, en primer lugar, una sistematización consistente del punto de vista tópico-económico: el resultado es la *primera tópica*, que distribuye el aparato psíquico entre tres lugares: Inconsciente-Pre-consciente-Consciente. Para lograrlo elabora una teoría de la pulsión que reintegra lo Inconsciente en el ámbito del sentido, haciendo coincidir ya completamente interpretación y explicación.

La forma como sistematiza la primera tópica juega un papel decisivo en la interpretación de Ricœur. La lectura de *Lo inconsciente* (1915) le permite mostrar cómo la primera tópica es “el resultado de una inversión de punto de vista, de una anti-fenomenología”¹¹⁵⁵. ¿De qué forma relee el psicoanálisis como una anti-fenomenología?

En efecto, hasta ahora lo inconsciente ha sido un concepto descriptivo, adjetivo, que caracteriza el estado de latencia de los fenómenos psíquicos frente al orden de la presencia de lo consciente; lo inconsciente se define desde lo consciente. En este texto lo inconsciente es substantivado: deja de ser una cualidad para convertirse en un *sistema* inconsciente. Este cambio opera “reducción”, es el resultado de una “*epoché*

¹¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 119.

¹¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 125.

¹¹⁵² *Ibíd.*, p. 126.

¹¹⁵³ *Ibíd.*

¹¹⁵⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 128.

invertida”¹¹⁵⁶: lo consciente era inicialmente lo mejor conocido, pero al substantivar lo inconsciente, “lo consciente es suspendido y convertido en lo menos conocido”¹¹⁵⁷.

La inversión es el resultado de la constatación del dinamismo de lo inconsciente, que se manifiesta en fenómenos como la sugestión post-hipnótica, el histerismo o la psicopatología de la vida cotidiana. Es la razón por la que Freud piensa en la existencia de “pensamientos (*Gedanken*) excluidos de la conciencia por fuerzas que obstruyen su acceso”¹¹⁵⁸. He aquí la inversión: lo primero son los pensamientos activos en el sistema inconsciente inaccesibles para la conciencia; después viene la conciencia que se encuentra separada de esos pensamientos por una barrera (lo pre-consciente), y después viene lo consciente, que inicialmente es solamente el escenario donde acontecen los efectos de sentido del sistema inconsciente, el reino de lo ilusorio. Lo consciente está separado de lo inconsciente por una barrera de resistencias; como consecuencia, “la conciencia no es por derecho”¹¹⁵⁹, se convierte en tarea: la conciencia adquiere la forma de un *tener que* “devenir-consciente”¹¹⁶⁰. La conciencia “ha devenido problema y ya no evidencia. Este problema es el de devenir-consciente”¹¹⁶¹.

De esta forma se substantiva lo inconsciente: ya no es solo el plano de lo latente descubierto a partir de ciertos fenómenos del plano de lo presente, sino que adquiere una “legalidad propia”¹¹⁶² por la que los planos consciente e inconsciente son incluidos dentro de un mismo sistema dinámico. Lo inconsciente es “el modo de ser de eso que, habiendo sido reprimido, no ha sido ni suprimido ni aniquilado”¹¹⁶³; eso que ha sido excluido de la conciencia, eso que ha sido puesto aparte mediante una barrera que bloquea su acceso. En este sentido, afirma Ricœur, “el texto de la conciencia es un texto incompleto, truncado”, y lo inconsciente eso que, cuando se añade, “introduce sentido y coherencia en el texto”¹¹⁶⁴.

Pero, para la conciencia, devenir-consciente es tan solo una posibilidad que puede darse o no; puede llegar a ser consciente, pero también puede permanecer instalada en el territorio de lo ilusorio. Y, en cualquier caso, para que esa posibilidad se cumpla, la conciencia tiene que hacer el esfuerzo de atravesar, de transgredir la barrera de resistencias y, así, penetrar en lo inconsciente. Así, “devenir-consciente es penetrar *en...*; ser inconsciente es estar alejado *de lo...* consciente”¹¹⁶⁵. Por eso la substantivación de lo inconsciente implica la desubstantivación de lo consciente: “la conciencia, lejos de ser la primera certeza, es una *percepción* que pide una crítica semejante a la que Kant aplica a la percepción externa”¹¹⁶⁶. Convertir la conciencia en una percepción supone transformarla en un fenómeno superficial, en un efecto. Substantivar lo inconsciente es

¹¹⁵⁶ Ibíd.

¹¹⁵⁷ Ibíd.

¹¹⁵⁸ Ibíd., p. 129.

¹¹⁵⁹ Ibíd.

¹¹⁶⁰ Ibíd.

¹¹⁶¹ Ibíd., p. 144.

¹¹⁶² Ibíd., p. 130.

¹¹⁶³ Ibíd.

¹¹⁶⁴ Ibíd.

¹¹⁶⁵ Ibíd.

¹¹⁶⁶ Ibíd., p. 131.

convertir lo consciente en lo menos conocido: un mero objeto percibido distorsionado; y devenir-consciente, en un cambio de percepción que resulta de la transposición (*Umsetzung*) del sistema inconsciente en el sistema consciente que se produce cuando son suprimidas las resistencias que bloquean su acceso.”

¿Cuál es entonces el resultado del sistema tópico? Una *epoché*. Una fenomenológica reducción de la conciencia, solo que invertida. El psicoanálisis puede ser entonces interpretado como una anti-fenomenología: “mientras que la *epoché* husserliana era una reducción *a* la conciencia, la *epoché* freudiana se anuncia como reducción *de* la conciencia”¹¹⁶⁷; mientras que en Husserl la conciencia es la primera verdad evidente, en Freud es lo menos conocido, un ilusorio efecto de sentido.

Ahora bien, ¿cómo realiza Freud esta reducción invertida? Mediante la teoría de la pulsión. A través de la lectura del ensayo *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), reconstruye Ricœur la forma como Freud no aniquila, sino que pone cabeza abajo los dos conceptos fenomenológicos fundamentales: en lugar del objeto intencional, que sirve de guía trascendental, Freud habla de objeto de la pulsión; en lugar del sujeto intencional, que es el polo de referencia de la intencionalidad, ese sujeto para el cual todo lo que aparece lo hace como objeto, Freud habla de “síntoma *conciencial*”¹¹⁶⁸ (*symptôme “conscientiel” / Bewusstheit*). Desde este momento, “hay que renunciar a la problemática sujeto-objeto en tanto que problemática de conciencia”¹¹⁶⁹.

El de pulsión es, sostiene Ricœur, el “concepto fundamental (*Grundbegriff*)”¹¹⁷⁰ del edificio psicoanalítico. A partir de él, “todo lo demás es comprendido como su destino (*Schicksal*)”¹¹⁷¹. La noción de pulsión es heredera del punto de vista energético del *Proyecto*: al comienzo del ensayo es definida como una “fracción de actividad”, esto es, como una cierta cantidad de energía que opera conforme a la lógica económica de los principios de placer y displacer de acuerdo con el principio de constancia; la aparición de la fracción de actividad (pulsión) produce un estado de excitación que se resuelve automáticamente mediante su supresión, esto es, con la descarga de la tensión: en esto consiste el estado de satisfacción con el que el sistema energético restaura su equilibrio. Ahora bien, lo nuevo es que entonces la pulsión se define por su *meta* (*but/Ziel*): el estado de satisfacción. A partir de este momento, el *objeto* de la pulsión es definido a partir de ella: cualquier cosa mediante la cual la pulsión alcanza su meta, ya sea un objeto del mundo o una parte del propio cuerpo, es su objeto.

Este es el punto de partida del análisis del destino de las pulsiones. Solo que, mientras que el análisis de las fuentes de la energía cae del lado de la biología, el estudio de sus metas corresponde a la psicología: es lo que hace que el aparato sea propiamente “*psíquico*, aunque cuantitativo”¹¹⁷². Tras distinguir entre las pulsiones yoicas (relativas a la autoconservación) y las pulsiones sexuales (relativas a la

¹¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 132.

¹¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 145.

¹¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 133.

¹¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 132.

¹¹⁷¹ *Ibíd.*

¹¹⁷² *Ibíd.*, p. 134.

reproducción), y de restringir su estudio a estas últimas, Freud comienza su análisis de los cuatro destinos: la represión, el *trastorno hacia lo contrario*, la *vuelta hacia la propia persona*, la *represión* y la *sublimación*. Lo importante para Ricœur es que en el desarrollo de ese análisis, que lleva a Freud a examinar las conductas sexuales de las parejas sadismo-masochismo y voyeurismo-exhibicionismo, “el objeto intencional va a ser reinterpretado en términos económicos”; que “se reforma la noción misma de objeto en función de las reparticiones económicas de la libido”¹¹⁷³.

Ahora bien, la reforma de la noción de objeto provoca una simétrica reforma de la noción de sujeto. También él será descrito en términos económicos; también él es un tipo de objeto que sirve como medio de una meta pulsional: el estudio del narcisismo describe la aparición del yo en la forma de “objeto narcisista”: el yo emerge, en las conductas autoeróticas, como un nuevo medio para lograr la satisfacción que constituye la meta de la pulsión. El análisis de *Introducción del narcisismo* (1914) le permite a Ricœur completar la redescipción del sujeto conforme a esta lógica económica del objeto pulsional a través del análisis de fenómenos como la sublimación y su oposición a la idealización, así como del trabajo del duelo frente a la melancolía en relación con la economía del sufrimiento.

Este es el resultado anti-fenomenológico del psicoanálisis. Primero, el objeto fenomenológico es “reconstruido económicamente”¹¹⁷⁴: “la historia del objeto es la historia de la función objetual, y esta historia es la historia misma del deseo”; en este sentido, concluye Ricœur, “el objeto, en Freud, ya no es el vis-à-vis inmediato de un yo dotado de conciencia inmediata; es una variable en una función económica”¹¹⁷⁵. Y de la misma forma el sujeto fenomenológico es reemplazado por un “*ego* psicoanalítico”¹¹⁷⁶. En ambos casos, todo depende de la primacía ontológica de la pulsión: la pulsión es esa “estructura anterior a la relación fenoménica sujeto-objeto”¹¹⁷⁷. Sujeto y objeto quedan ambos redefinidos como posibles destinos de la pulsión, como dos tipos de objetos en los cuales la acumulación energética de la pulsión alcanza a descargarse. De este modo, “la pulsión se ha liberado, en efecto, no solamente de la referencia al objeto, sino también de la referencia al sujeto, puesto que el “yo” ha pasado al otro lado: en la noción de *Ichtrieb*, (pulsión yoica), el *Ich* no es ya el *este que*, sino el *eso que*”¹¹⁷⁸ del deseo en una sola economía de la libido poblada por diferentes tipos de objetos de la pulsión. El sentimiento de sí aparece en el interior de una “erótica (*Erotik*) generalizada”¹¹⁷⁹ donde todo lo que hay se encuentra regulado por los mecanismos económicos de las distribuciones de la libido. Frente a la primacía de la pulsión, la

¹¹⁷³ *Ibíd.*, p. 135.

¹¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 137.

¹¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 143.

¹¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹¹⁷⁸ *Ibíd.*

¹¹⁷⁹ *Ibíd.*

conciencia es solo un anti-fenomenológico síntoma: ese particular “síntoma conciencia”¹¹⁸⁰.

Sin embargo, finalmente, cuando Ricœur se interroga sobre la forma como, tras hablar declarado el carácter substantivo de lo inconsciente, Freud se propone explicar el acceso a su conocimiento, se topa con “la problemática más difícil”¹¹⁸¹. En el primer párrafo del ensayo sobre *Lo inconsciente*, Freud afirma que solo conocemos lo inconsciente como consciente, “una vez que ha sido sometido a una transposición (*Umsetzung*) o traducción (*Übersetzung*)”¹¹⁸². ¿Y cómo es posible esto? Pues solamente si existe un mecanismo por el cual la pulsión se haga presente, manifiesta, por sí misma, en el plano consciente: eso es a lo que Freud llama *presentación psíquica* (*Repräsentanz*), que define el afloramiento psíquico de la pulsión. De hecho, todos los demás afloramientos en el plano consciente son redefinidos como transposiciones de esta presentación originaria. A esto es a lo que Freud llama *representación* (*Vorstellung*): la forma derivada del índice que anuncia la presencia inmediata de la pulsión.

El análisis de la función de presentación constituye así, sostiene Ricœur, el punto en el que el análisis freudiano alcanza la mayor coordinación entre los planos energético y de sentido. En la presentación, ambas dimensiones coinciden. Mientras que la barrera de la instancia pre-consciente aísla las instancias consciente e inconsciente, la presentación garantiza la comunidad de sus estructuras. Lo consciente puede penetrar en el plano inconsciente suprimiendo los mecanismos de defensa solo si lo inconsciente mismo posee su misma estructura; el texto inconsciente puede ser interpolado en las lagunas, en los agujeros del texto consciente precisamente porque posee la misma textura. Así pues, es la función de presentación la que garantiza el “contacto”¹¹⁸³ entre ambas instancias, que permite traducir lo inconsciente en consciente.

Pero la presentación no puede ser probada. Es un “postulado, quizás el más fundamental del psicoanálisis”¹¹⁸⁴, en el que se apoya toda su arquitectura semántica mixta. Solo conocemos las pulsiones por su presentación psíquica, y no en sí; la pulsión es una especie de cosa en sí kantiana. Constituye así un “concepto-límite entre lo psíquico y lo somático”¹¹⁸⁵: las pulsiones son, de un lado, fracción de energía, y poseen un carácter orgánico; pero del otro esa energía somática se presenta psíquicamente, accede al psiquismo, esto es, posee un carácter también psíquico; “la pulsión misma presenta, expresa, el cuerpo en el alma, en el plano psíquico”¹¹⁸⁶. En este sentido, los destinos de las pulsiones son destinos de las presentaciones psíquicas de la pulsión: son

¹¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 145.

¹¹⁸² Freud, S., *Lo inconsciente* ; citado en DI, p. 145.

¹¹⁸³ DI, p. 146.

¹¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 148.

¹¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 147.

¹¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 148.

también los mecanismos de su expresividad psíquica, describen la forma como las pulsiones “vienen al lenguaje”¹¹⁸⁷.

Por ello, concluye Ricœur, “en esta noción de expresión psíquica, de presentación psíquica, vienen a coincidir lo económico y lo hermenéutico; la distancia entre los dos universos de discurso del psicoanálisis, que nos había parecido invencible en el nivel de *La interpretación de los sueños*, parece haberse desvanecido en los *Trabajos de Metapsicología*”¹¹⁸⁸.

Sin embargo, justo en el punto en el que Freud parece resolver de manera solvente la relación entre energía y sentido, Ricœur muestra cómo el tratamiento de la cuestión del afecto representa un “refugio de una explicación económica disociada de la interpretación exegetica”¹¹⁸⁹ que provoca una última disociación entre lo económico y lo hermenéutico. Interpretación y explicación coinciden solamente en el caso del destino de las representaciones, pero no en el caso del destino de los afectos.

Al final de *La represión* (1915), el afecto es descrito como “el factor cuantitativo de la presentación de pulsión”¹¹⁹⁰. Es la expresión proporcionada de la cantidad de energía que contiene la pulsión; los afectos son el resultado de una transposición diferente de las energías pulsionales irreductible a la dimensión representativa y, por ello, a toda interpretación del sentido por el sentido. El proceso de represión se cumpliría entonces en una descarga en afectos que no es interpretable. Los capítulos III y IV del ensayo sobre *Lo inconsciente* van en la misma dirección, reafirmando el carácter irreductible de los afectos a una interpretación en términos de sentido. Como consecuencia del destino de los afectos, en el primer caso, los procesos de descarga son descritos en términos estrictamente económicos. En el capítulo IV, parece que la teoría de lo inconsciente bascula definitivamente del lado de una económica pura: el “juego reglado de la investidura” acaba sustituyendo el análisis como historia de un sentido. Por la dimensión exclusivamente energética de los afectos, concluye Ricœur, el análisis freudiano acabaría imponiendo el punto de vista económico sobre el punto de vista tópico, arruinando el equilibrio alcanzado al analizar la función de presentación; por el papel de los afectos, “lo inconsciente freudiano lleva más la marca de lo energético que de lo significativo”¹¹⁹¹.

Así pues, la lectura contrapuesta del papel de la función de presentación y de los afectos le permite a Ricœur mostrar que los trabajos más maduros de *Metapsicología* contienen la misma íntima disonancia entre la perspectiva hermenéutica y la perspectiva económica que *La interpretación de los sueños*, lo que revela que no se trata de un cierto error del análisis freudiano, sino de una característica estructural del sistema. Con dos importantes conclusiones cierra Ricœur su lectura del primer ciclo de la obra freudiana. En primer lugar, que el carácter exclusivamente económico de los afectos revela un aspecto del psicoanálisis estabilizado desde el *Proyecto* y en la psicología del

¹¹⁸⁷ Ibíd., p. 153.

¹¹⁸⁸ Ibíd.

¹¹⁸⁹ Ibíd., p. 153.

¹¹⁹⁰ Freud, S., *La represión* ; citado en DI, p. 154.

¹¹⁹¹ DI, p. 159.

capítulo VII de *La interpretación de los sueños*: que “el lenguaje de la fuerza es para siempre invencible por el lenguaje del sentido”¹¹⁹². La primacía que en esta serie de textos se atribuye al punto de vista económico responde a un aspecto de “la esencia misma del deseo en tanto que “es indestructible”, “inmortal”, es decir, siempre previo al lenguaje y a la cultura”¹¹⁹³; el plano energético del deseo es anterior e irreducible a la dimensión del sentido; el sentido que de él brota lo muestra solo parcialmente. Y de ahí esta permanente reaparición de la tentación de una económica pura.

Pero tanto *La Interpretación de los sueños* como los trabajos de *Metapsicología* también muestran, en segundo lugar, la imposibilidad de “esta económica pura al margen de lo representable y de lo decible”; porque, añade: “no podemos hipostasiar lo innombrable del deseo so pena de caer más acá de una “psico-logía”. ”¹¹⁹⁴. Por así decir, el papel de los afectos frena la posibilidad de convertir el psicoanálisis en una teoría exclusivamente del sentido; pero la función de presentación, por la cual el cuerpo se hace presente inmediatamente en el alma, frena la posibilidad inversa de hacer del psicoanálisis una teoría exclusivamente de la fuerza.

En esta tensión no resuelta entre ambos puntos de vista halla Ricœur la esencia de la teoría del lenguaje psicoanalítica. Eso es lo decisivo: lo inconsciente no es reducible al plano del sentido; la lógica económica que regula los procesos energéticos no es enteramente traducible, solo puede ser descifrado. El psicoanálisis contiene un punto de vista *económico* –sobre los procesos energéticos de investidura–, y también un punto de vista *tópico* –sobre la distribución en instancias del aparato psíquico–, pero también, e irreduciblemente, un punto de vista *hermenéutico* –sobre los mecanismos psíquicos de generación distorsionada de sentido, sobre el carácter de síntoma de la conciencia, y también sobre la técnica de interpretación adecuada para reducir la ilusión. De hecho, la condición de la cura psicoanalítica consiste justamente en la posibilidad de que la conciencia transgreda la barrera que bloquea el acceso al plano consciente; es decir, si interpreta, interpolando fragmentos del texto inconsciente en las lagunas del texto consciente; solo así puede influir sobre él y, entonces, sanar. Esta ambigüedad, esta irreducible diversidad de planos económico-tópico-hermenéutico, define la lógica de la Semántica del Deseo freudiana: “El psicoanálisis no pone jamás enfrente fuerzas desnudas, sino siempre fuerzas en busca de un sentido; es la relación de la fuerza con el sentido lo que hace de la pulsión misma una realidad psíquica o, más exactamente, el concepto-límite en la frontera de lo orgánico y de lo psíquico”¹¹⁹⁵. No hay identidad entre fuerza y sentido, no hay completa coincidencia entre hermenéutica y económica, pero tampoco se puede romper su vínculo: el hecho primario que Freud muestra es que la fuerza *busca* un sentido.

¹¹⁹² *Ibíd.*, p. 160.

¹¹⁹³ *Ibíd.*

¹¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 161.

¹¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 162.

2.2. Segundo ciclo: Hermenéutica de la cultura

Pero el psicoanálisis no contiene solo una Semántica del Deseo que implica una concepción de la hermenéutica como técnica de descifrado; también es una “hermenéutica de la Cultura”¹¹⁹⁶. Desde 1907 Freud comienza a producir una serie de ensayos dedicados a la literatura, el arte, la religión, la sociología, la ética, que componen la segunda masa de textos estudiados por Ricœur.

La exégesis freudiana de la cultura se caracteriza por un rasgo fundamental: es el resultado de una “aplicación”¹¹⁹⁷ a los fenómenos culturales del modelo psicoanalítico creado en la primera fase. El psicoanálisis extiende a la cultura el modelo del sueño y la neurosis. El sueño proporciona un “sub-modelo”¹¹⁹⁸ a la exégesis cultural: Freud analiza la cultura generalizando el mecanismo descubierto en el sueño; como el sueño y la neurosis, las producciones culturales consisten también en el cumplimiento de deseo. Freud generaliza este mecanismo a todas las representaciones culturales, que son releídas precisamente en cuanto que “análogos”¹¹⁹⁹ del sueño. En el sueño Freud ha revelado el funcionamiento del lenguaje del deseo; ha descubierto la arquitectura de la función simbólica: esa lógica de la producción distorsionada de sentido, de generación de ilusión que es aplicable a todas las producciones de sentido. Los fenómenos culturales del arte, la moral y la religión son también producciones disfrazadas que han de ser descifradas y remitidas a su origen pulsional. De esta forma, sostiene Ricœur, “lo que el sueño encuentra como lengua sedimentada, usada, como “símbolo” en el sentido preciso e incluso estrecho que Freud da a esta palabra, es como la huella en el psiquismo del individuo del gran ensueño de los pueblos que llamamos folklore y mitología”¹²⁰⁰. De esta analogía entre el sueño y las representaciones culturales se desprende, a su vez, una filosófica interpretación del hombre: el hombre, para el psicoanálisis, es “ese ser que es capaz de realizar sus deseos en el modo del disfrazamiento, de la regresión y de la simbolización estereotipada. En el hombre y por el hombre el deseo avanza enmascarado”¹²⁰¹.

El resultado más importante de esta aplicación es la transformación del modelo psicoanalítico: pasamos de la primera tópica (Ics, Pcs, Cs) a la segunda (Yo, Ello, Superyó), como consecuencia de la puesta en “situación de cultura” de la “libido solipsista”¹²⁰² que caracteriza el primer modelo. El resultado es la reelaboración de la teoría de los tres “sistemas” en una teoría de “roles”. El texto decisivo en este momento de la lectura de Freud será *El yo y el ello*, que juega un papel análogo en relación con la segunda tópica al jugado por los *Trabajos de Metapsicología* en relación con la primera.

¹¹⁹⁶ Ibid., p. 265.

¹¹⁹⁷ Ibid., p. 165.

¹¹⁹⁸ Ibid., p. 167.

¹¹⁹⁹ Ibid.

¹²⁰⁰ Ibid., p. 172.

¹²⁰¹ Ibid., p. 174.

¹²⁰² Ibid., p. 168.

Por otro lado, este “ensanchamiento del psicoanálisis”¹²⁰³ mediante la aplicación a los fenómenos culturales del privilegiado modelo tópico-económico del sueño es percibida por Ricœur como su principal limitación: la doble estrechez que impone tanto su punto de vista tópico-económico como el privilegio del modelo del sueño. De un lado, el modelo tópico-económico prohíbe plantear una problemática sobre “lo originario”¹²⁰⁴. Lo *primario* psicoanalítico es lo contrario de lo *trascendental*: es “lo que precede en el orden de la distorsión, del disfrazamiento”, y no “lo que justifica o funda”: “lo primario no es fundamento”¹²⁰⁵. Como consecuencia, los ideales de la vida moral, la creación y el placer estético, las ilusiones de la esfera religiosa, solo pueden ser interpretados “como elementos del balance económico e la pulsión, como coste en placer-displacer”¹²⁰⁶. La interpretación de la cultura psicoanalítica no estará entonces en condiciones de responder a la cuestión del fundamento del valor o de la realidad de esas producciones. Y este es su primer límite. Pero el privilegio del modelo del sueño provoca una segunda limitación: si todas las producciones culturales son interpretadas desde el sub-modelo del sueño, entonces el psicoanálisis es “una interpretación solamente «analógica»”, pero no una “explicación total”: podrá tener una “intención sistemática”, y además ser “extraordinariamente penetrante”, pero será inevitablemente “fragmentaria”¹²⁰⁷; es el precio que ha de pagar por su estrecho punto de partida.

Esta fragmentariedad se manifiesta en la escisión de los fenómenos culturales en tres regiones: la obra de arte, la ética y la religión, que son estudiadas por Ricœur progresivamente.

En primer lugar, la obra de arte. Sostiene Ricœur que la función de la aplicación del punto de vista tópico-económico a la obra de arte, al margen de otros intereses, juega un papel decisivo en relación con su “gran propósito filosófico”¹²⁰⁸, que se hará evidente al estudiar el fenómeno religioso. En efecto, frente a la ilusión religiosa, en la “seducción estética”¹²⁰⁹ que caracteriza la experiencia de la obra de arte encuentra Freud un caso privilegiado de forma no obsesiva de satisfacción sustitutiva. En la obra de arte, la satisfacción no procede de un retorno de lo reprimido. Por eso representa el otro extremo de la cadena de lo fantástico: mientras que el sueño constituye un cumplimiento cuasi-alucinatorio del deseo, la obra de arte proporciona un tipo distinto de satisfacción en un juego libre, no neurótico, con los propios fantasmas. Sueño y obra de arte son producciones análogas; ambas obedecen a la misma lógica económica del deseo, pero el placer estético procede de una forma de descarga distinta.

En el ensayo sobre *El chiste* (1905) encuentra Ricœur la primera ilustración de este efecto preciso de placer sancionado por la descarga de la risa. Pero es en el estudio de *El Moisés de Miguel Ángel* (1914) y de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*

¹²⁰³ *Ibíd.*

¹²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 166.

¹²⁰⁵ *Ibíd.*

¹²⁰⁶ *Ibíd.*

¹²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 167.

¹²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 175.

¹²⁰⁹ *Ibíd.*

(1910) donde encuentra las claves fundamentales de esta interpretación de la función económica de la obra de arte. De *El Moisés* destaca la identidad entre interpretación del sueño e interpretación de la obra de arte, que recubre la identidad entre el trabajo del sueño y el trabajo de creación artística: en ambos casos, el punto de partida es un detalle (la postura, el gesto de la cara, la posición de la mano), a partir del cual la interpretación avanza hacia un significado general. Pero ese significado general de la estética se hace especialmente patente en el *Leonardo*. En este estudio, el estudio de las obras de Leonardo constituye una vía de acceso a sus propias inhibiciones tanto en su vida sexual como en su actividad artística. Y en ese trayecto lo que se revela es el significado profundo de la obra de arte. De esta forma, en el momento culminante del ensayo, Freud descubre en la sonrisa de la Mona Lisa el recuerdo de infancia de la sonrisa de la madre; es por ello una ausencia simbolizada, un fantasma. La diferencia es que, mientras que en el sueño el fantasma es producto de una regresión, el fantasma que brota de la obra de arte es resultado de una sublimación. La obra de arte es un caso de “retoño psíquico”, pero es un “retoño creado”¹²¹⁰: la sonrisa de la Mona Lisa es un fantasma de la sonrisa ausente de la deseada madre, de los placenteros besos con los que cubría a Leonardo, que le producían tanto placer, que Leonardo desearía seguir recibiendo y que constituye el irrealizado deseo infantil que está a la base de su desdichada vida amorosa. La diferencia es que, gracias a la fuerza del arte, su desdichada vida amorosa es “desmentida y superada”¹²¹¹ (*desavoué et surmonté*). La obra de arte cumple el deseo infantil, pero no mediante regresión, sino superándolo, sublimándolo, recreándolo en la obra; la obra no reproduce simplemente la sonrisa, no hay un mero retorno al recuerdo ausente, sino una recreación de ese recuerdo que desactiva la nostalgia infantil del placer producido por el beso maternal. Esta es la esencia de la obra de arte: ser “al mismo tiempo el síntoma y la cura”¹²¹²; representar una forma no obsesiva, sino más bien terapéutica, liberadora, de cumplimiento del deseo; el paradigma de lo que significa la sublimación frente a la represión. Y esto explica la “simpatía” de Freud por el arte frente a su “severidad”¹²¹³ frente a la ilusión religiosa.

Es aquí precisamente donde Ricoeur fija el límite de la analogía entre el sueño y la obra de arte. Porque mientras que el sueño es perecedero y estéril, la obra de arte es una “creación duradera”: genera nuevas significaciones que se plasman en una materialidad a través de la cual el nuevo sentido es comunicado a un público que, de esta forma, alcanza una nueva comprensión de sí mismo. Por eso, aun siendo ambas formas semejantes del cumplimiento del deseo, no tienen el mismo valor. Este es el primer problema no resuelto por el limitado punto de vista psicoanalítico. El segundo es que la obra de arte tampoco consiste solo en una proyección de los conflictos del artista, sino también un “esbozo de su solución”¹²¹⁴. Mientras que el sueño es un símbolo

¹²¹⁰ *Ibíd.*, p. 186.

¹²¹¹ Freud, S., *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, párrafo final del capítulo cuarto; citado en DI, p. 185.

¹²¹² *Ibíd.*, p. 186.

¹²¹³ *Ibíd.*, p. 175.

¹²¹⁴ *Ibíd.*, p. 187.

regresivo, volcado hacia el pasado, hacia los conflictos no resueltos del sujeto, la obra de arte es un “símbolo prospectivo”¹²¹⁵, orientado hacia el porvenir. Mostraría así un nuevo aspecto de la función simbólica de la sublimación: “promover nuevas significaciones movilizand o energías antiguas inicialmente investidas en figuras arcaicas”¹²¹⁶. Con ello la teoría psicoanalítica estaría poniendo las bases para su propia superación en una interpretación más amplia del símbolo.

En segundo lugar, la moral. La cuestión de la moral es la cuestión de lo sublime, del proceso por el que, en el hombre, el deseo se transforma en ideal. Supone así un nuevo abordaje a la cuestión de la sublimación, ese “nudo de dificultades extremadamente ramificadas”¹²¹⁷ del sistema freudiano. Pero el análisis de las representaciones morales tiene un impacto mayor que el de la obra de arte. Supone el desplazamiento del centro de gravedad desde lo reprimido hacia lo que reprime: la Autoridad. Como consecuencia, “el deseo deja de estar solo”¹²¹⁸: los límites de aplicación del modelo del sueño a los fenómenos culturales son rotos cuando se requiere la introducción de un Otro que explique el origen de la autoridad. El resultado es una reformulación de la teoría psicoanalítica: pasamos de la primera a la segunda tópica. El texto adoptado como guía por Ricœur para recomponer esta transformación es *El yo y el ello*.

En primer lugar, Ricœur explora el significado de esta transformación de la teoría. Lo esencial es que se produce un desplazamiento temático: de un sistema de “lugares” (Ics, Pcs, Cs), pasamos a un sistema integrado por “roles” (Yo, Ello, Superyó). Con este gesto se introduce un nuevo problema: el de “la relación entre lo personal y anímico y lo supra-personal en la instauración de la persona”¹²¹⁹; de otra forma, el nuevo problema consiste en explorar de qué forma la conciencia llega a ser conciencia de sí. Pero esta, sostiene Ricœur, no era el tema de *La interpretación de los sueños*. En el marco de la primera tópica se trata de la *conciencia*. Esta era definida fundamentalmente como un fenómeno superficial, un síntoma, ese ámbito de manifestación de las fuerzas que se agitan en el plano inconsciente. Y por eso el problema central es la forma como la conciencia puede *devenir-consciente*: cómo puede producirse esa variación de la percepción de ese fenómeno de superficie que es la conciencia.

Pero la segunda tópica plantea la cuestión del *yo*, que no es algo que tenga que ver con la percepción que la conciencia tenga de sí misma, sino con el *dominio* que tenga sobre sí misma. El yo es una pobre criatura en peligro, amenazada por fuerzas exteriores. La situación originaria del yo es la sumisión frente a esas fuerzas. Los tres roles expresan la respuesta a tres amenazas: la realidad exterior (el yo), la libido (el ello) y la conciencia moral (el superyó). En esa situación de amenaza, de peligro, de debilidad, el yo tiene que defenderse. Tiene que dominar la situación. Esta nueva

¹²¹⁵ Ibíd.

¹²¹⁶ Ibíd., p. 188.

¹²¹⁷ Ibíd., p. 190.

¹²¹⁸ Ibíd., p. 190.

¹²¹⁹ Ibíd. P. 193.

perspectiva del dominio coloca el análisis freudiano en una perspectiva spinozista: “como Spinoza, Freud aborda el yo por su situación inicial de esclavitud, es decir de no-dominio. Por ello también, coincide con el concepto marxista de alienación y el concepto nietzscheano de debilidad. El yo es, de entrada, lo que es débil frente a la amenaza”¹²²⁰. Y por ello, frente al problema de cómo la conciencia puede llegar a *devenir-consciente*, la segunda tópica se interroga por la forma como esa pobre criatura sometida que es el hombre puede *devenir-yo*: cómo llegar a ser sí mismo, cuando “ser sí mismo es mantener su rol, ser dueño de sus actos, dominar”¹²²¹.

En este contexto, el problema de la moral es que el hombre-ético se asemeja al neurótico. El neurótico es ahora definido como ese individuo que no es dueño de sí. Y resulta que el hombre ético tampoco es dueño de sí, es tan débil como el neurótico porque se encuentra aplastado por un sistema de normas externo al yo: el superyó. El análisis del fenómeno moral, de lo sublime, en Freud, tiene que centrarse entonces en aclarar qué tipo de relación hay entre el yo y el superyó.

El estudio del superyó es el objeto del capítulo III de *El yo y el ello*. Es caracterizado por tres funciones: primero, la observación, ese tipo de desdoblamiento de sí mismo, de vigilancia, crítica y escrutinio de sí; después, la conciencia moral, que designa ese otro lado de rigor y crueldad por el que se expresa cómo el yo no solamente es vigilado por el superyó, sino también maltratado y condenado por esta otra instancia interna y superior; finalmente, el ideal, que expresa ese último lado por el que el superyó se constituye como un modelo al cual el yo busca asemejarse, a cuyas exigencias se somete porque busca perfeccionarse. Sin embargo, esta tendencia a la perfección no es interpretada por Freud como un impulso liberador, sino como sumisión; no como aspiración, sino como prohibición y humillación. La conciencia moral es, en Freud, una “patología del deber”¹²²².

Sin embargo, sostiene Ricœur, la aproximación clínica, desde ese lado patológico de la moral, no supone en ningún caso una recusación de su validez. Freud toma la moral como una “realidad *a posteriori*”¹²²³, su aproximación se dirige hacia esa conciencia moral ordinaria alienada, inauténtica, sedimentada y perezosa, y es esa forma alienada la que denuncia como patológica, como extraña y tiránica frente a uno mismo. La perspectiva psicoanalítica excluye la pregunta sobre la validez de las figuras culturales; solo se preocupa por “su fuente y su génesis”¹²²⁴. En este sentido, “no hay que pedir al psicoanálisis lo que no puede dar: a saber, el origen del problema ético, es decir, su fundamento y su principio”¹²²⁵. El psicoanálisis es “un sistema que no reconoce el carácter originario del *Cogito* ni la dimensión ética de este *Cogito*”¹²²⁶. Su aproximación tiene la virtualidad de recusar el supuesto carácter originario del yo ético

¹²²⁰ *Ibíd.*, p. 194.

¹²²¹ *Ibíd.*, p. 195.

¹²²² *Ibíd.*, p. 198.

¹²²³ *Ibíd.*

¹²²⁴ *Ibíd.*

¹²²⁵ *Ibíd.*

¹²²⁶ *Ibíd.*, p. 199.

y focalizar la atención en el proceso por el cual eso que inicialmente es externo deviene interno. En este sentido, el hallazgo freudiano consiste en poner la patológica conciencia moral ordinaria, alienada, al lado de esa otra “patología del deseo” denunciada por Kant. Ambas patologías exhiben una “proximidad disimulada entre el deseo y lo sublime”: ello y superyó representan idénticas fuerzas externas, alojadas en el interior de mí mismo, que presionan y dominan el yo. Por justamente de esta forma, Freud pone el problema del yo en los términos que a Ricœur le interesa, que Ricœur mismo ha estado explorando en sus obras anteriores: si la situación originaria es la de una radical pasividad y sumisión, el problema del yo es el del llegar a ser dueño de sí; la cuestión, para Freud, como para Ricœur, es “cómo a partir de otro (...) puedo devenir yo mismo”¹²²⁷. Y para responder a esta cuestión, Freud tendrá que explorar ese vínculo entre el deseo y lo sublime, la forma como lo sublime mismo hunde sus raíces en el deseo.

El análisis de las fuentes de las que brota el Superyó provoca un desplazamiento metodológico: al modelo tópico-económico de la primera tópica se añade en la segunda un modelo de explicación genética. La génesis psicoanalítica ocupa así la fenomenológica posición del fundamento. Su función es “subordinar toda historia –la de las costumbres, de las creencias, de las instituciones- a la historia del deseo en su gran debate con la Autoridad”¹²²⁸. La historia del deseo y la autoridad es la única historia fundamental desde la cual resultan explicados tanto los fenómenos psíquicos como las producciones de la vida social. Creencias, costumbres, instituciones son explicadas a partir de mecanismos psíquicos. La expresión más importante de este ensayo de explicación genética es *Tótem y Tabú* (1913), donde, cruzando explicación psicológica y sociológica, Freud explica la ontogénesis del superyó a partir de un único mecanismo fundamental: el complejo de Edipo.

El Edipo constituye un drama al mismo tiempo individual y colectivo. Es un hecho psicológico que se encuentra a la base del origen de la neurosis pero también de la moral y, con ella, en el origen de la cultura. Es al mismo tiempo un “secreto individual” y un “destino universal”¹²²⁹. Es el decisivo mecanismo que explica el momento de entrada en la cultura, la instancia donde se articulan *physis* y *nomos*, donde la libido se transforma en institución. El paso por la institución es justamente eso que asocia lo individual y lo universal, la represión y la cultura, la institución intrapsíquica de los roles y la institución social.

Freud desarrolla este concepto en tres fases. En *La interpretación de los sueños* aparece por primera vez el Edipo como un sueño típico universal, pero su alcance cultural permanece aún disimulado. En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) reformula el concepto a partir de la introducción de la tesis de la existencia de la sexualidad infantil. Porque hay una historia de la sexualidad infantil, y el Edipo se convierte en el principio que estructura sus fases. En la prehistoria sexual del hombre se halla un

¹²²⁷ Ibid., p. 198.

¹²²⁸ Ibid., p. 191-2.

¹²²⁹ Ibid., p. 203.

originario estadio de libido multiforme y perversa, una situación de “errancia originaria de la sexualidad”¹²³⁰ que, por otro lado, está a la base de la amenaza de la neurosis. Pero la libido abandona esa multiforme forma originaria y se organiza progresivamente recorriendo una serie de estadios: oral, sádico-anal y fálico. Estas fases estructuran la entrada del sujeto en el mundo de normas de la cultura. Pero se trata de un penoso y conflictivo proceso de abandono de objetos y fines progresivamente superados. La institución es así la contrapartida de la renuncia del arcaico deseo infantil por la que la originariamente errante sexualidad al mismo tiempo que se reprime se educa. Esto explica el carácter doloroso de la entrada en la cultura: la sexualidad se educa mediante renuncia, abandono y represión; entrada en la cultura, por eso, coincide con la entrada en la neurosis. El episodio edípico explica, en este contexto, el origen de una inhibición: el tabú del incesto. Lo importante es que aquí se revela el origen exterior de la autoridad: la norma brota desde fuera, tiene su origen en la figura del padre. La autoridad es interiorizada, y de esta forma es resuelto el Edipo mediante la identificación con el padre, como consecuencia de la amenaza de castración. El padre figura como fuerza externa y terrible; la identificación con él supone la interiorización de su autoridad y su transformación en norma moral. El interior del yo acoge la prohibición exterior. El origen de la conciencia moral se encuentra por tanto en esta institución en el interior del psiquismo de una autoridad que se encuentra fuera. Por esta razón Freud atribuye a esta peripecia una importancia mucho mayor al resto de crisis y renunciaciones, de elecciones y abandonos de objetos mediante los cuales la libido se organiza. Y esa importancia mayor tiene que ver justamente con su dimensión cultural. La prohibición del incesto pone el origen de una institución psicológica en un plano etnológico.

Tótem y tabú cierra el concepto. El Edipo individual se convierte en un complejo histórico y colectivo al ser reinterpretado en términos totémicos. La prohibición moral del incesto se explica mediante la proyección del Edipo en la prehistoria de la humanidad. En este sentido, Freud se limita a aplicar el modelo psicoanalítico del sueño y de la neurosis al tabú. El padre se convierte en el tótem. La ley de exogamia resulta idéntica al conflicto sexual individual descrito en los *Tres ensayos de teoría sexual*. Lo que vincula el conflicto individual y la institución social es el parentesco estructural entre el tabú y la neurosis obsesiva: el tabú es una especie de “neurosis colectiva”¹²³¹. La teoría del totemismo, construida a partir de materiales diversos, lo que le presta un carácter de “mito científico”¹²³², sirve para llenar el vacío entre el fenómeno individual y la institución social. Ese mito científico explica cómo el tótem es el padre asesinado y devorado por los hijos; los hijos se arrepienten y, para reconciliarse con el padre y con ellos mismos, inventan la moral.

El superyó es el heredero del ese complejo de Edipo que explica la producción de la conciencia moral mediante la identificación con la figura del padre. La

¹²³⁰ *Ibíd.*, p. 208.

¹²³¹ *Ibíd.*, p. 215.

¹²³² *Ibíd.*, p. 221.

construcción metapsicológica de la segunda tópica es el resultado del esfuerzo por resolver el problema del origen de la autoridad, del paso de la prehistoria a la historia del adulto. Las dos tópicas suponen distintas formas de diferenciación del fondo pulsional. La primera propone una diferenciación del Yo como resultado de la influencia del mundo exterior. La segunda, una diferenciación interna del Superyó por la que la autoridad se inscribe en la historia del deseo. La autoridad es una peripecia del deseo: el drama edípico es la historia de “*la promoción de lo Sublime en el corazón del Deseo*”¹²³³.

El yo y el ello formula el modelo de la segunda tópica reescribiendo en términos económicos, en el lenguaje de la distribución de las investiduras, el Edipo, sintetizando todos los materiales en un plano metapsicológico. Ricœur distingue tres momentos en la elaboración del concepto de Superyó. El primero es *Introducción del narcisismo*, donde Freud propone explicar la formación del ideal a partir de un desplazamiento de energía narcisista. El amor de sí infantil volcado hacia un yo efectivo se vuelca hacia la nueva figura de un yo ideal, que acumula todas las perfecciones. Pero, para poder al mismo tiempo desplazar y retener esta energía, necesita ser mediada por la externa autoridad parental: la identificación es la clave de la idealización. El narcisismo cambia de orientación mediante la apropiación de una serie de perfecciones que se toman de otro para componer el yo ideal: “el superyó es injertado desde el exterior hacia el interior”¹²³⁴. El estudio de los procesos de duelo y melancolía contribuyen a ensanchar el concepto de identificación y a comprenderlo como una reacción a la pérdida de un objeto. La identificación del yo con el objeto perdido permite a la libido prolongar su investidura en la interioridad. La identificación es una regresión al fondo narcisista mediante la cual se produce la introyección de los modelos ideales; es entonces una “prolongación del objeto perdido en el yo”¹²³⁵.

El capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) incorpora el estudio de fenómenos típicos de psicología de masas como la imitación, el contagio o la empatía. En este contexto descubre Freud el vínculo entre Edipo e identificación. Al mismo tiempo que el padre representa lo que el niño quiere llegar a ser, su libido apunta en dirección a la madre. El niño se encuentra así dividido entre esas dos tendencias que acaban provocando el conflicto. El deseo por la madre provoca la mutación de la identificación con el padre en deseo de reemplazarlo, en deseo de muerte. El resultado es el deseo del yo de modelarse a la imagen de otro (el padre) que es, al mismo tiempo, el objeto odiado. Y, como consecuencia, el yo acaba volviendo ese odio contra sí mismo.

Finalmente, *El yo y el ello* sintetiza todos los análisis anteriores redescribiéndolos en los términos tópico-económicos del plano metapsicológico. En el capítulo III, explica cómo el Superyó, que procede de la autoridad parental, deriva sus energías del Ello, cómo la interiorización de la autoridad consiste en una diferenciación

¹²³³ Ibíd., p. 226.

¹²³⁴ Ibíd., p. 229.

¹²³⁵ Ibíd., p. 230.

de energías intrapsíquicas. El Edipo describe la transformación de una elección de objeto erótico en una alteración del yo. Transforma una libido de objeto en libido narcisista. La consecuencia es una especie de sublimación que produce el abandono del objeto de deseo, una especie de desexualización. El Edipo sería entonces la argucia por la cual el yo consigue dominar el ello: apropiándose los rasgos del objeto amado pero perdido, el yo, que ahora se parece a él, se convierte en objeto de amor para el ello. La identificación con el padre que resuelve el Edipo es entonces el mecanismo como, afectándose a sí mismo, el yo se transforma a sí mismo transformando la energía procedente del ello y produciendo el superyó. El mecanismo que explica cómo lo sublime hunde sus raíces en la libido. Y también el carácter represivo de la conciencia moral, que deriva del carácter agresivo, amenazante, de la figura del padre con la que el yo se identifica.

Finalmente, la religión. La explicación psicoanalítica del origen de la ilusión religiosa constituye la última etapa de lo que Ricœur llama “el ciclo del fantasma”¹²³⁶ de la hermenéutica freudiana de la cultura. El mismo modelo de cumplimiento cuasi-alucinatorio del deseo, propio del sueño y la neurosis, que ha servido para explicar la seducción estética y la idealización ética, es aplicado ahora para explicar el origen de un último tipo de producto cultural: la representación religiosa. Tras la seducción estética y lo sublime ético, la ilusión religiosa constituye el último ingrediente de una misma Semántica del deseo.

La aplicación del modelo psicoanalítico a la religión, considera Ricœur, destaca dos ingredientes. En primer lugar, la analogía entre neurosis obsesiva y religión: los aspectos relativos al cuidado meticuloso de la práctica ceremonial religiosa, del escrupuloso y preciso cumplimiento del ritual, de su cuidadosa puesta en escena, le permiten a Freud describir la religión como una especie neurosis obsesiva universal. Mientras que el neurótico es alguien que tiene una especie de sistema religioso privado, el hombre religioso sería un extraño tipo de neurótico, con la diferencia de que su particular neurosis es universal. En segundo lugar, la religión se asemeja a la ética. Ambas participan de un tronco común: el complejo de Edipo es la común raíz tanto del ideal ético como de la ilusión religiosa. La diferencia es que la conciencia moral procede de una “introyección del ideal”, de una interiorización de la autoridad cuyo resultado es la institución psíquica del superyó, mientras que en la religión el deseo se cumple mediante la “proyección de la omnipotencia”¹²³⁷, mediante la posición en la realidad de figuras ilusorias (los dioses) que reflejan la figura del padre.

Tótem y Tabú pretende justificar estas dos tesis mediante la explicación de la génesis de la religión. Para ello, Freud rehace el proceso de proyección mediante una Historia de las religiones. Esta historia se fundamenta en la analogía entre las etapas de la historia del deseo y la historia de la religión: el paso del narcisismo a la elección de objeto y al principio de realidad es asimilado al paso del animismo a la concepción religiosa, y de ella a la concepción científica. La magia, la fase más primitiva del

¹²³⁶ *Ibíd.*, p. 244.

¹²³⁷ *Ibíd.*, p. 246.

animismo, expresaría la misma “omnipotencia de las ideas”¹²³⁸ que caracteriza el narcisismo. Y de la misma forma que la historia del deseo consiste en la salida del narcisismo hacia la realidad, la historia de la religión describe el mismo proceso de renuncia a la omnipotencia en dirección hacia la concepción científica. La religión expresa, en este sentido, la historia del narcisismo humano encaminándose hacia la Ananké, de la omnipotencia de las ideas encaminándose hacia la aceptación de la realidad.

Sin embargo, para explicar el origen de la religión Freud tiene que combinar la omnipotencia de las ideas con un segundo mecanismo: la proyección de esta potencia en la realidad. Freud elabora esta noción a partir del modelo de la paranoia. Esta supone una solución económica de un conflicto de ambivalencia provocado por la pérdida de un objeto deseado. Mientras que la melancolía resuelve el conflicto introyectando esa mezcla de amor y de odio contra el yo, la paranoia lo resuelve proyectándola hacia el exterior. Lo mismo que sucede en la paranoia sucede con la aparición de la forma religiosa más primitiva, el animismo: el origen de los espíritus se encuentra en una semejante proyección en la realidad de nuestros propios procesos psíquicos.

El totemismo añade a la historia de la religión el tema de la reconciliación. La comida totémica es la fiesta que celebra el monstruoso asesinato del padre. El mecanismo edípico explica así tanto la aparición de la prohibición ética como la experiencia religiosa de culpabilidad de los hijos asesinos y de reconciliación con el padre ofendido. La celebración representa el momento religioso del arrepentimiento, pero también la conmemoración disimulada del triunfo sobre el padre. La reconciliación con el padre asesinado se produce así mediante su secreta sustitución por el hijo.

¿Qué es lo más característico de este paso? Responde Ricœur: que no añade nada; “no hay una historia de la religión”¹²³⁹. El paso del animismo al totemismo exhibe “la sempiterna repetición de sus propios orígenes”¹²⁴⁰. La religión es la repetición del mismo tema arcaico del conflicto del hijo con el padre, de la revuelta del hijo, del asesinato del padre, de la culpabilidad y de la reconciliación. Por debajo del espíritu, por debajo del tótem, por debajo del dios, se agita siempre el mismo acontecimiento traumático del asesinato del padre, este incesante retorno de lo reprimido que es “el fondo “indestructible” de la religión”¹²⁴¹.

Pero, teniendo la religión este carácter repetitivo, ¿por qué pone Freud tanto cuidado en explicar el origen del monoteísmo? *Moisés y la religión monoteísta* (1939) supone la consagración de esta concepción repetitiva y regresiva de la religión. Permite ampliar, intensificar, el esquema fundacional del asesinato del padre. El paso del tótem al dios es el resultado de la renovación del traumático asesinato primitivo y, como consecuencia, del reforzamiento de la sublimación de la figura del padre, proyectado

¹²³⁸ Ibid., p. 250.

¹²³⁹ Ibid., p. 256.

¹²⁴⁰ Ibid.

¹²⁴¹ Ibid., p. 257.

ahora en la poderosa figura personificada del dios. La religión es la distorsión del recuerdo del terrible acontecimiento.

¿Qué añaden a la interpretación de la religión los últimos trabajos freudianos? *El porvenir de una ilusión* (1927) supone la introducción de una nueva temática: desbordando la serie de estudios fragmentarios sobre las representaciones estéticas, morales y religiosas, propone una reflexión general sobre el significado de la cultura. Y lo hace a partir de la reflexión sobre la función económica de la religión. Desde esta, la cultura en general es comprendida como el resultado de una cierta estrategia del deseo, de un cierto balance de las inversiones de la libido.

La cultura es, de un lado, “otro nombre del superyó”¹²⁴²: un sistema de prohibiciones de deseos sexuales o agresivos: los más universales, incesto, canibalismo y asesinato. Cultura es un mecanismo que provoca la renuncia instintiva del individuo mediante su introyección. Coincide así con el superyó. Pero, por otro lado, la cultura es más que el superyó, porque la cultura tiene la función de proteger al individuo de las de la naturaleza. Para ello, cumple tres tareas: disminuir la carga de sacrificios instintivos, reconciliar a los individuos con aquellas renunciaciones inevitables; ofrecer compensaciones satisfactorias por esos sacrificios. Este es el patrimonio psíquico de la cultura. Es aquí donde se hace comprensible el sentido de la religión: reconciliar a los individuos con esas renunciaciones indispensables que todos se ven obligados a hacer para vivir en sociedad, compensar ese sacrificio. El hecho fundamental es la “dureza de la vida”¹²⁴³. El hombre es un ser débil y frágil. La naturaleza es el sistema de fuerzas aterradoras y hostiles que provocan la enfermedad y la muerte. El hombre se encuentra originariamente amenazado. La cultura es el sistema que le permite al hombre dominar la naturaleza. El problema es que este mecanismo provoca en el hombre la renuncia a la completa satisfacción del deseo. En la cultura, el hombre es desgraciado. La situación inevitable del hombre en la cultura es el malestar. La religión aparece, no tanto como resultado del miedo, sino, sobre todo, como fuente de consuelo y de protección. Si la moral es el mecanismo de la renuncia instintiva, la religión es el mecanismo que compensa la renuncia. La moral es prohibición y sacrificio; la religión, su contrapartida: el consuelo y recompensa por su sacrificio. Si todas las formas de la impotencia son una repetición de la situación infantil de debilidad, todas las formas de consolación son análogamente una repetición de la figura consoladora y protectora del padre. Proyectando su figura, los hombres forjan a los dioses. La interpretación psicoanalítica de la religión desenmascara así su sentido oculto: “la sempiterna repetición de la nostalgia del padre”¹²⁴⁴. De esta forma, “la religión cumple el anhelo más profundo del hombre”¹²⁴⁵. No es un producto del miedo, sino del deseo; es el cumplimiento de los deseos “más antiguos, más fuertes, más tenaces de la humanidad”¹²⁴⁶.

¹²⁴² *Ibíd.*, p. 262.

¹²⁴³ *Ibíd.*, p. 263.

¹²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 266.

¹²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 265.

¹²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 266.

2.3. Tercer ciclo: la cultura reinterpretada a la luz de la pulsión de muerte

El tercer ciclo del pensamiento freudiano, más especulativo y filosófico, brota de la introducción de la relectura del sistema a la luz de la pulsión de muerte. En efecto, sostiene Ricœur, la revisión de la primera tópica es todavía incompleta. No acaba de explicar satisfactoriamente el origen del superyó. No basta con la diferenciación de las tres instancias (yo, ello, superyó); necesita también una revisión de la teoría de las pulsiones capaz de “introducir un factor de negatividad”¹²⁴⁷. La pulsión de muerte es el contenido fundamental de la gran revolución del modelo que supone *Más allá del principio de placer*, que rehace la teoría de las pulsiones poniendo así en cuestión sus hipótesis fundamentales de la teoría psicoanalítica.

Desde 1895, la hipótesis fundamental sostenida por Freud es que el aparato psíquico se encuentra sometido al principio de constancia, que supone la identificación entre principio de placer y principio de constancia, y del que depende la lógica económica de las investiduras de energía que presta al aparato psíquico su peculiar aspecto cuasi-físico. La introducción de la pulsión de muerte altera esta concepción. A su luz, la libido es reinterpretada como Eros, y frente a la oposición Eros-Tánatos, el principio de realidad, opuesto al principio de placer, es reinterpretado como Ananké. Descubre aquí Ricœur una fundamental “sustitución de tonalidad”: un “paso del cientificismo al romanticismo”¹²⁴⁸ que eleva la interpretación psicoanalítica a un nivel propiamente filosófico y especulativo. Mientras que la primera interpretación de la cultura fundada en la segunda tópica tiene un carácter “fragmentario y analógico”¹²⁴⁹, porque deriva de la aplicación del modelo del sueño y la neurosis a las diversos ámbitos de las representaciones estéticas, morales y religiosas, la interpretación de la cultura a la luz de la lucha entre Eros y Tánatos produce una concepción “global y soberana”, una auténtica “visión del mundo”¹²⁵⁰.

En primer lugar, Ricœur explica el paso de esta concepción más “cientificista” a esta otra concepción más “romántica” del aparato psíquico mediante el análisis de la evolución del principio de placer. En efecto, la introducción de la pulsión de muerte transforma la relación entre los dos principios que regulan el funcionamiento del aparato psíquico. Principio de placer y principio de realidad dejan de ser principios reguladores para ser redescritos como fuerzas cuasi-míticas.

La reflexión freudiana sobre la realidad recorre tres etapas. La primera, en el contexto de la primera tópica, es elaborada en el ensayo *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911) y expresa un punto de vista clínico. En primer lugar, realidad es “el medio físico y social de adaptación”¹²⁵¹. La medida de la realidad expresa la diferencia entre el hombre normal y el neurótico: porque la realidad a la que tiene que acomodarse le resulta insoportable, el neurótico es quien se aparta de ella; la

¹²⁴⁷ Ibíd., p. 241.

¹²⁴⁸ Ibíd., p. 272.

¹²⁴⁹ Ibíd., p. 275.

¹²⁵⁰ Ibíd.

¹²⁵¹ Ibíd., p. 279.

realidad es entonces “eso que el neurótico ha perdido”¹²⁵². Pero esta definición es todavía incompleta. Desde el principio la realidad interfiere con el principio de placer. Si realidad es medio de adaptación, placer es, por oposición, ese mecanismo de producción de fantasmas que permite un cumplimiento cuasi-alucinatorio del deseo. Es ese mecanismo por el cual el neurótico puede apartarse de la realidad. Sin embargo, el principio de realidad no es el opuesto el principio de placer, sino más bien un alargamiento en el camino de la satisfacción que describe el funcionamiento habitual del aparato psíquico. El principio de placer se identifica con el proceso primario de cumplimiento del deseo; el principio de realidad es entonces el proceso secundario habitual. Pero esto significa que el principio de placer extiende su dominio a todas las formas fantasmáticas de producción de sentido, tanto patológicas como normales, desde el sueño hasta el ideal moral y la ilusión religiosa. Si el principio de realidad coincide con el proceso secundario, entonces el psiquismo se encuentra siempre sometido al principio de placer, incluso aun cuando escape a la alucinación. En este sentido, es “*insuperable*”¹²⁵³: el principio de realidad, más que el tipo de funcionamiento ordinario del aparato psíquico, describe “la dirección de una tarea”¹²⁵⁴: la renuncia al cortocircuito entre deseo y alucinación. Frente a la lógica de producción de fantasmas del principio de realidad que todo lo invade, que comienza con el juego infantil, se prolonga en el sueño y culmina con las producciones culturales, el principio de realidad una débil modalidad de actividad pensante subordinada. En esta subordinación se encuentra la razón de la impotencia del hombre para salir del “régimen del fantasma” y entrar en un “régimen de realidad”¹²⁵⁵. “Sí, la vía de la realidad es la más difícil”¹²⁵⁶: el aparato psíquico se fija a las formas fantasmáticas de satisfacción, y renunciar a ellas es difícil. Esta difícil renuncia, por la cual se abandona el régimen del fantasma, define la tarea del principio de realidad.

Los ensayos de *Metapsicología* no hacen más que transcribir en el lenguaje tópico-económico este análisis. De esta forma, el principio de realidad es integrado dentro del sistema Consciente, convirtiéndose así en el correlato de la conciencia. En particular, en el *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1916) Freud afina la relación entre sistema Cs y principio de realidad con la introducción de la prueba de realidad, que explica el proceso de devenir-consciente.

La segunda etapa supone un enriquecimiento del esquema a partir de su integración en la historia del deseo, vinculando principio de realidad y elección de objeto. La historia de la libido expresa el paso de la errancia originaria de la sexualidad hacia su fijación en un determinado objeto. Es descrita por Freud como el resultado de la superación de una serie de etapas que son recorridas mediante la sucesiva pérdida de un objeto de deseo prohibido o rechazado. Es así un proceso de elección de objetos que van del seno maternal al autoerotismo y alcanza su punto crítico en el Edipo. Pero esta

¹²⁵² *Ibíd.*

¹²⁵³ *Ibíd.*, p. 282.

¹²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 283.

¹²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 284.

¹²⁵⁶ *Ibíd.*

misma serie de objetos perdidos es al mismo tiempo el “camino de la realidad”¹²⁵⁷. De esta forma, señala Ricœur, los mecanismos de abandono y de renuncia no explican solo la aparición del superyó, sino también de la realidad.

La distinción, en las *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, entre yo-realidad y yo-placer (*moi de réalité/moi de plaisir*)¹²⁵⁸ visibiliza esta relación, reelaborando la distinción entre proceso primario y secundario. Mientras que el deseo es el motor del yo-placer, el motor del yo-realidad es la búsqueda de lo útil. El deseo es fuente de fantasmas e ilusiones; el deseo es función mitificadora. Lo útil corrige esta función. Hace del principio de realidad una función desmitificadora. El deseo fabrica ídolos; la realidad, la realidad, que se forja en ese proceso de abandono de objetos arcaicos, los mata.

Tótem y tabú reelabora en un plano etnográfico esta misma historia psicológica del deseo, ilustrando la potencia desmitificadora del principio de realidad en la historia. La superación de la fase animista de las formas religiosas, que corresponde a la omnipotencia de las ideas del período narcisista, es la primera victoria del principio de realidad que corrige el deseo sometiéndolo al principio de utilidad. El resultado es la entrada en la fase religiosa, que todavía es mitificante porque el deseo sigue buscando compensación y consuelo de modo sustitutorio. La victoria definitiva se produce cuando esta fase es superada, entrando en la fase de la ciencia, donde el yo-realidad se impone definitivamente al yo-placer, lo útil a lo agradable. Tanto la historia de la libido como la historia de la humanidad obedecen a la misma lógica de progresiva implantación del principio de realidad, de imposición del yo-realidad sobre el yo-placer, mediante la misma serie de renunciaciones de objeto y una mayor aceptación de una realidad que progresivamente la tonalidad de la necesidad.

La revisión de la teoría de las pulsiones como consecuencia de la introducción del narcisismo y la entrada en la segunda tópica definen la última etapa de elaboración del principio de realidad en relación con la tarea económica del yo. En la primera etapa, la realidad fue definida como el correlato del yo. La introducción del narcisismo transforma esta relación, porque este fondo libidinal egoísta se interpone entre la realidad y nosotros. En *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), Freud explora esta nueva complicación de la relación entre placer y realidad. La verdad es siempre humillación del narcisismo, y por eso el fondo narcisista de la libido presiona oponiendo su resistencia a la función desmitificadora de la realidad. Pero si esto es así, entonces la realidad no es solo el correlato del yo, sino también la “fuerza del yo”¹²⁵⁹ en su lucha contra el universo de ilusiones que lo tiranizan. En términos spinozistas, el principio de realidad es finalmente descrito como eso que da poder al yo en su lucha por liberarse de su originaria sumisión a las fuerzas externas que lo esclavizan. ¿Y cómo actúa esta fuerza? Mediante lo que Ricœur llama, en sentido aristotélico, un “principio

¹²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 289.

¹²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 290.

¹²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 294.

de prudencia”¹²⁶⁰, esto es, diplomáticamente, a través de un incesante ejercicio de mediación entre el ello y el superyó.

En este ejercicio por el que el yo, apoyándose en el principio de realidad, se hace cada vez más fuerte, consistiría la “ética del psicoanálisis”¹²⁶¹. En efecto, el psicoanálisis no se propone fundamentar un sistema normativo: “da solamente el conocimiento, no la veneración”¹²⁶². Pero es una empresa emancipadora: la particular ética del analista suspende todo juicio ético precisamente porque su punto de partida es la desconfianza de todos los falsos ideales del superyó. Porque sabe que las normas morales son solo una estrategia del deseo, una vía de satisfacción desviada y distorsionada. Su mirada moralmente neutra no significa una falta de ética, sino esa “mirada educada por la realidad”¹²⁶³ indispensable para alcanzar el anhelado “conocimiento de sí”. Solo apoyándose en el principio de realidad, el yo puede desenmascarar las mentiras de los ideales y de los ídolos y, así, devenir-consciente.

Ahora bien, ¿de qué manera la pulsión de muerte altera esta hipótesis fundamental sobre la relación entre principio de placer y principio de realidad que hace del primero una fuente de mitificaciones y del segundo la fuerza por la que el yo puede desenmascararlas y dominarlas y así llegar a ser sí mismo?

Más allá del principio de placer pone en cuestión la hipótesis fundamental del psicoanálisis, que afirma la correspondencia entre principio de placer y principio de constancia. En efecto, desde el principio el modelo freudiano se ha sostenido sobre dos tesis: primero, la correspondencia entre la sensación de placer y displacer y el aumento o disminución de la cantidad de excitación; después, que el aparato psíquico obedece a una ley que persigue mantener la cantidad de excitación en el nivel más bajo posible. La conexión entre ambos principios fundamenta la concepción del aparato psíquico como un sistema auto-regulado. Decir que hay un *más allá* del principio de placer significa colocar por debajo del mismo unas “tendencias” más “primitivas” e “independientes”¹²⁶⁴ de él, es decir, más fundamentales que los propios principios fundamentales que lo regulan.

¿Pero qué puede haber que escape al imperio del principio de placer? El principio de realidad, sin duda, no. Este es el otro extremo del principio de placer, y por eso podía ser interpretado como un rodeo para alcanzar la satisfacción. Tiene que ser otra cosa. Otra cosa que Freud halla en la práctica analítica: la tendencia del paciente a *repetir* (en lugar de *evocar*) el material reprimido, como si fuera un acontecimiento contemporáneo y no un recuerdo pasado. El principio de placer explica la resistencia del yo al recuerdo; el principio de realidad explica la aceptación del displacer. Pero ninguno de los dos explica la compulsión de repetición, que parece apelar a un principio anterior a ambos. Esta compulsión es el soporte de la “especulación” realizada por Freud sobre la pulsión de muerte en el capítulo IV. Freud rompe con la concepción del aparato

¹²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 295.

¹²⁶¹ *Ibíd.*

¹²⁶² *Ibíd.*, p. 296.

¹²⁶³ *Ibíd.*

¹²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 299.

psíquico como un sistema auto-regulado por el solo principio de placer reconociendo la existencia de la función previa de los mecanismos de defensa. Estos se encargan de dominar y redirigir las energías libres que rompen los diques del sistema. Solo cuando estas energías son reconducidas, entonces actúa el principio de placer. La defensa explica la compulsión de repetición. No obedece a la tendencia al cumplimiento del deseo, sino a una tendencia anterior a dominar las energías incontroladas generadas, por ejemplo, por experiencias traumáticas.

¿Pero cómo explicar su carácter pulsional de la compulsión de repetición? Solo si la inercia es puesta como una pulsión de idéntico rango pero opuesto a la vida. Esto supone aceptar que el ser vivo no muere como consecuencia de la acción de fuerzas externas que lo superan; contra Spinoza, Freud piensa que el ser vivo “se muere, va a la muerte por un movimiento interior”¹²⁶⁵. La muerte no es algo impuesto desde fuera, sino el destino de la propia vida. Pero entonces, vivir es el largo rodeo que conduce hacia la muerte. Todo el esfuerzo que hace el ser vivo por vivir tiene que ser interpretado como “la tentativa del organismo por defender su propia manera de morir, su vía singular hacia la muerte”¹²⁶⁶. Vivir es entonces “voluntad de conservar”¹²⁶⁷; es pulsión de muerte. En ella arraiga la compulsión de repetición. El cambio, el desarrollo, el impulso hacia el perfeccionamiento, no brota de la vida. El ser vivo cambia como consecuencia del esfuerzo por conservarse frente a las presiones de las fuerzas externas. El cambio es una “adaptación forzada”¹²⁶⁸ en el camino conservador de la vida hacia la muerte, que progresivamente se complica y singulariza.

Pero si la vida es repetición y encaminamiento hacia la muerte, eso que en la vida “se resiste a la muerte”¹²⁶⁹, eso es a lo que Freud llama Eros, reformulando la noción de libido. La sexualidad es “la gran excepción en la marcha de la vida hacia la muerte”¹²⁷⁰. Porque, mientras que la muerte afecta al viviente, la vida se prolonga en la unión sexual con el otro. Tánatos revela así el sentido de Eros: “si el ser vivo va a la muerte por un movimiento interior, lo que lucha contra la muerte no es algo interior a la vida, sino la conjugación de un mortal con otro mortal”¹²⁷¹. El destino del viviente en soledad es la muerte; el deseo del otro es lucha contra la muerte.

Esta revisión de la teoría de las pulsiones tiene por efecto una reinterpretación de la cultura, tal y como fue elaborada en *El porvenir de una ilusión*, que culmina en *El malestar de la cultura* (1930).

La cultura sigue siendo interpretada en términos económicos, pero adquiere ahora un tinte trágico como resultado de la lucha de Eros contra la Muerte. Lo “trágico de la cultura”¹²⁷² consiste en esta paradoja: de un lado, la cultura es fruto de Eros, del impulso libidinoso que empuja a unos individuos a unirse con otros en un cuerpo social

¹²⁶⁵ Ibid., p. 306.

¹²⁶⁶ Ibid.

¹²⁶⁷ Ibid.

¹²⁶⁸ Ibid.

¹²⁶⁹ Ibid., p. 307.

¹²⁷⁰ Ibid.

¹²⁷¹ Ibid.

¹²⁷² Ibid., p. 319.

para luchar organizadamente contra las fuerzas de la naturaleza. Pero este impulso, que proporciona al hombre una satisfacción que por sí solo jamás alcanzaría provoca, al mismo tiempo, malestar. La cultura condena al hombre a fracasar en su esfuerzo por ser feliz como consecuencia de la tensión inevitable entre individuo y sociedad. En situación de cultura, el hombre está condenado a la insatisfacción. La pulsión de muerte trabaja soterradamente como “pulsión anticultural”¹²⁷³, corroyendo el impulso erótico hacia la unidad, sembrando una hostilidad primordial de unos contra otros. El vínculo social no se explica solamente como una ampliación de la libido individual. Es también el resultado de la pulsión natural de agresividad, que es el principal representante de la pulsión de muerte. La moral es la réplica a esta hostilidad, pero su principal efecto es la infelicidad: la moral ordena un mandato imposible de cumplir, que es amar al prójimo; y como es irrealizable, entonces produce en el individuo sentimiento de culpa. De esta forma, mientras que en *El yo y el ello*, que adopta una perspectiva pre-cultural, individual del yo, el sentimiento de culpa era interpretado como un efecto patológico de la crueldad del superyó, en *El malestar en la cultura*, que adopta la perspectiva de un yo insertado en un medio cultural, el sentimiento de culpa adquiere una función cultural, se convierte en la principal “argucia de la cultura”¹²⁷⁴. Es el representante del interés del Eros que invierte la agresividad hacia los demás contra uno mismo; es Eros sirviéndose de mi propia violencia para derrotar a Tánatos. Volviendo contra mí, hace fracasar mi agresividad contra los demás. La cultura es entonces ese mecanismo que domina la agresividad que corroe impulso erótico entre los individuos favoreciendo así su unidad. El sentimiento de culpa es la forma como “las pulsiones de vida luchan contra la muerte”¹²⁷⁵. La cultura, concluye Ricœur, es “la gran empresa para hacer prevalecer la vida contra la muerte”. En *El malestar en la cultura* la conciencia moral pierde su carácter patológico, convirtiéndose en la principal herramienta del amor para vencer a la muerte sirviéndose de la pulsión de muerte.

Pero esta reinterpretación de la cultura no es todavía el final de la *lectura* de Freud. Por el contrario, esta última fase del modelo psicoanalítico abre tres problemas no resueltos que dan al freudismo una “unidad de tono filosófico”¹²⁷⁶. Este es objeto del último capítulo de la parte Analítica de *De la interpretación*, que sirve de puente para la posterior *interpretación filosófica* en la parte Dialéctica. Los tres problemas son: cuál es la relación de la pulsión de muerte con la negatividad; cuál es la relación entre placer y satisfacción; y cuál la relación entre realidad y necesidad.

En primer lugar, la relación entre pulsión de muerte y negatividad. Este es el tema de *La negación* (1925). En este ensayo descubre Ricœur un segundo aspecto de la pulsión de muerte. Frente a la faz clamorosa y visible de la fuerza destructiva que corroe la cultura, habría una segunda faz silenciosa y disimulada que permitiría interpretar la pulsión de muerte en los hegelianos términos del “trabajo de lo negativo”¹²⁷⁷. Esa nueva

¹²⁷³ Ibíd., p. 322.

¹²⁷⁴ Ibíd., p. 326.

¹²⁷⁵ Ibíd., p. 325.

¹²⁷⁶ Ibíd., p. 327.

¹²⁷⁷ Ibíd., p. 335.

“faz no patológica” de la pulsión de muerte la revelaría como “el dominio mismo de lo negativo de la ausencia y de la pérdida”. Ricœur se apoya en dos experiencias reveladoras elaboradas por Freud. En primer lugar, el ejemplo del niño de dieciocho meses jugando al *fort-da*, haciendo aparecer y desaparecer un carrito que simboliza, mediante la repetición lúdica, la pérdida de la madre. En segundo lugar, la actividad creadora de Leonardo, donde el objeto arcaico perdido es “desmentido y superado” en la obra de arte; la obra de arte, otro género de *fort-da*. ¿No estaría la pulsión de muerte trabajando en la repetición lúdica y la creación estética, no describirían estas formas no patológicas de relación con la desaparición y la pérdida una misma “elevación del fantasma al símbolo”¹²⁷⁸? Este es el sentido de este pequeño ensayo, en el que Ricœur encuentra una vía para aproximar a Freud a su reflexión sobre lo negativo. Porque en él son asimilados pulsión de muerte y negación. Pero una negación que no se encuentra en lo inconsciente, que no pertenece a las pulsiones, sino a la propia conciencia en su esfuerzo por devenir-consciente. La función de la negatividad, del decir no, es justamente proporcionar la independencia del pensamiento frente a la compulsión del principio de placer. Y esto, en efecto, abre la puerta a una “transcripción hegeliana”¹²⁷⁹, dialéctica, de la económica freudiana.

En segundo lugar, la relación entre placer y satisfacción. El problema es este: ¿qué es el placer, tras *Más allá del principio de placer*? Y la respuesta, piensa Ricœur, es que no hay una respuesta determinada, sino más bien un fracaso: más bien parece necesario reconocer que no se sabe muy bien qué es en realidad el placer. La lucha entre Eros y Tánatos quiebra la hipótesis fundamental del psicoanálisis, consistente en la concepción del aparato psíquico como un sistema regulado casi automáticamente por el principio de constancia. Impide seguir definiendo el placer en términos puramente cuantitativos, como expresión de una disminución de la cantidad de excitación. Más bien, fuerza a pensar el placer en esos términos aristotélicos, explorados por Ricœur en *El hombre lábil*, como algo que se añade al cumplimiento de la función; como algo de carácter más bien cualitativo, relacionado con su ritmo y desarrollo temporal. El dualismo Amor/Muerte atraviesa la concepción del placer, y esto significa que en realidad no se sabe qué está más allá del placer porque se ignora qué es el placer mismo. En este contexto, Ricœur encuentra un segundo hilo para pensar a partir de Freud: frente a la cuidadosa diversificación freudiana de los males de la existencia, de las formas de sufrimiento, es chocante la “monotonía del gozar”¹²⁸⁰. Esta desproporción reclama completar el análisis freudiano del goce recorriendo las diversas formas de placer, añadiendo a Freud una platónica “dialéctica del placer”¹²⁸¹.

Finalmente, un tercer hilo se abre a partir de la relación entre realidad y necesidad. La lucha Eros-Tánatos altera también la concepción inicial que opone realidad a deseo, que opone la realidad como correlato de la conciencia, asociado al yo,

¹²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 331.

¹²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 334.

¹²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 341.

¹²⁸¹ *Ibíd.*

frente al fantasma, la ilusión, el sueño y el delirio asociados al ello y al superyó. Releída desde la pulsión de muerte, la realidad adquiere el aspecto lo inexorable; realidad deviene Ananké. De esta forma, la revisión de la teoría de las pulsiones viene a endurecer los rasgos antiguos del principio de realidad. Acentúa la crítica psicoanalítica de la religión y refuerza su concepción científica el mundo que aspira a colocar al hombre “más allá de la ilusión y de la consolación”¹²⁸². El psicoanálisis adquiere así el aspecto de una cierta “sabiduría”, de una “visión del mundo”¹²⁸³ anclada en la resignación y la sumisión a la necesidad.

De un lado, el psicoanálisis encarna un “proyecto de humanidad no religiosa”¹²⁸⁴. La tesis fundamental de *El porvenir de una ilusión* es, justamente, que la religión no tiene ningún porvenir. La religión no representa otra cosa que la expresión ilusoria de una actitud infantil frente a la realidad. El psicoanálisis aspira a contribuir a educar a la humanidad en la realidad; a colaborar en la entrada de la humanidad en una edad post-religiosa de la cultura, donde el espíritu científico sustituya definitivamente la motivación religiosa y donde las prohibiciones morales se sostengan exclusivamente en función del interés social. Superar la edad religiosa es superar el infantilismo del hombre. Educar para la realidad es educar para vivir en “un mundo sin Dios”¹²⁸⁵.

Pero, del otro, esta educación para la realidad encierra una “sabiduría trágica”¹²⁸⁶ para resistir la dureza de la vida sin entregarse a la ilusión. El psicoanálisis proporciona un “arte de aguantar el fardo de la existencia”¹²⁸⁷. Frente a la dureza de la vida, en lugar de adoptar la infantil vía consoladora de la religión, Freud defiende una spinozista sabiduría de la aceptación racional de la necesidad. El problema es: ¿cómo puede el deseo incorporar la aceptación de la necesidad de la propia muerte?

Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte (1915) plantea por primera vez el problema. En efecto, la tendencia natural del deseo es siempre excluir la propia muerte. El deseo vive convencido de su inmortalidad. La primera fase de su reconocimiento serían una serie de formas inauténticas relacionadas con el miedo y la angustia por la muerte, que tienen por efecto bloquear su auténtica aceptación. En este sentido, el texto concluye defendiendo que aceptar la muerte es una tarea, y por eso concluye con esta exhortación: “*si vis vitam, para mortem*: si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte”¹²⁸⁸.

El problema, sin embargo, es cómo prepararse para la muerte, cómo integrar la muerte en la vida, cómo educar el deseo que anhela la inmortalidad para aceptar la realidad de su finitud. Ricœur encuentra la clave en el ensayo *El motivo de la elección del cofre* (1913). Interpretando los mitos donde el héroe se ve forzado a elegir entre tres cofres, Freud interpreta la elección del tercer cofre como el símbolo de la aceptación de

¹²⁸² *Ibíd.*, p. 343.

¹²⁸³ *Ibíd.*, p. 345.

¹²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 343.

¹²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 344.

¹²⁸⁶ “La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine”, en CI, p. 159.

¹²⁸⁷ DI, p. 345.

¹²⁸⁸ Freud, S., *De vida y muerte. Temas de actualidad*; citado en DI, p. 348.

la muerte. Elegir la muerte significaría en este sentido el triunfo del deseo que, eligiéndola, vence a la muerte, encarnada en una figura maternal. Se vence la muerte cuando se elige la fatalidad, cuando se acepta, gracias a la inteligencia, la necesidad. No hay mayor cumplimiento del deseo que querer lo necesario. Sin embargo, la aceptación de la necesidad no consiste en una operación meramente intelectual. No es un spinozista tercer género de conocimiento; no es mero amor intelectual. Tiene que penetrar activamente en el corazón del deseo.

Es en este momento decisivo donde Ricœur reconoce la función del arte. El arte, forma no obsesiva, no neurótica, de satisfacción sustitutiva, no solamente se opone a la religión, sino también a la ciencia. El modo como en la obra de arte los fantasmas del pasado son abolidos y recreados de forma simbólica le asigna una papel específico en la tarea de “educar en la realidad”. El arte es la forma intermediaria entre la ilusión de la religión y la realidad de la ciencia. Porque el artista, como el neurótico, se retira de la realidad hacia el mundo fantasmático, pero solo para regresar a ella creando una realidad nueva –la obra de arte – que prepara la aceptación de la propia realidad. Sin embargo, aunque el arte conduce a la sabiduría, no es todavía la verdadera sabiduría. La realidad nueva creada por el arte produce una satisfacción sin transformar efectivamente la realidad. La satisfacción simbólica del conflicto, “que flota entre la ilusión y la realidad”, nos “ayuda a amar el destino”¹²⁸⁹, pero no es todavía la sabiduría buscada. Por eso se encuentra solo a mitad de camino, solo es una primera etapa en el aprendizaje de la aceptación de la dureza de la vida.

Pero la “verdadera resignación, activa, personal, a la necesidad es la gran obra de la vida y no es ya de naturaleza estética”¹²⁹⁰. Esta sabiduría representa ese “punto inencontrable en la obra de Freud”¹²⁹¹, que Ricœur localiza a mitad de camino entre la “lucidez sin ilusión” y “el amor a la vida” que hace de la aceptación misma una “empresa de Eros”¹²⁹², más fuerte que la muerte, dirigida contra la pulsión de muerte. Pero Ricœur solo puede apuntar, apoyándose en las últimas líneas del *Leonardo*, esta intuición freudiana que coloca la aceptación de la Ananké en un plano superior al amor intelectual. Dice Freud: “Aún tenemos demasiado poco respeto por la Naturaleza que, según las sibilinas palabras de Leonardo, palabras que anuncian ya las de Hamlet, “está llena de infinitas razones que no estuvieron nunca en la experiencia”. Cada uno de los hombres, cada uno de nosotros, responde a uno de los innumerables ensayos por los cuales “estas razones” de la Naturaleza se lanza hacia la existencia”.

Inspirándose en estas palabras, Ricœur interpreta la sabiduría trágica como una intervención que, manteniéndose en un difícil equilibrio entre cientificismo y romanticismo, entre lucidez desilusionada y apasionado amor a la vida, aspira a modificar el orden necesario del mundo. Lucidez sin ilusión, sí, que “me invita a aceptar mi muerto, es decir, a recolocarla entre las necesidades de la ciega naturaleza”; pero

¹²⁸⁹ DI, p. 353.

¹²⁹⁰ *Ibíd.*

¹²⁹¹ *Ibíd.*

¹²⁹² *Ibíd.*, p. 354.

también Eros, amor a la vida, que “me convoca a luchar contra el instinto humano de agresión y de autodestrucción, por consiguiente, a no amar jamás la muerte, sino a amar la vida a pesar de mi muerte”¹²⁹³. Pero, ¿cómo no reconocer en esta sabiduría freudiana la propia sabiduría ricœuriana que explora en el consentimiento el momento culminante de la libertad?, ¿cómo no intuir que, en esta posible lectura, Ricœur acaba encontrándose en Freud? Las últimas líneas de *El malestar en la cultura*, con cuya cita cierra Ricœur su lectura de Freud, dicen: “Y ahora cabe esperar que la otra de las dos «potencias celestiales», el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha que mantiene contra su adversario no menos inmortal”. Con estas últimas palabras se acaba revelando que la sabiduría freudiana es, como la propia sabiduría ricœuriana, una filosófica invitación a la *esperanza*.

3. Interpretación filosófica de Freud: un modelo de reflexión concreta

Tras el paréntesis de la recomposición arquitectónica del pensamiento freudiano, Ricœur inicia la revisión de sus propias hipótesis fundamentales en debate con Freud. Es el momento de integrar la teoría psicoanalítica en el interior de la filosofía reflexiva, de incorporarla como etapa de una vía más larga de reflexión concreta capaz de dar cuenta del acceso de la existencia al sentido, del paso de la vida y del deseo a la conciencia de sí.

3.1. Freud, los maestros de la sospecha y la crisis de la reflexión: el conflicto de las interpretaciones

Al introducir el capítulo afirmábamos que Freud pone en juego tres problemas: la cuestión de la reflexión filosófica sobre lo sagrado, la cuestión de la teoría hermenéutica y la cuestión del sujeto. Veamos ahora de qué manera.

La lectura de Freud autoriza, en primer lugar, la hipótesis fundamental de *De la interpretación*. La teoría psicoanalítica tiene una doble faz. No es solo una teoría médica, sino que también forma parte del conjunto de investigaciones filosóficas sobre el lenguaje y la cultura. Precisamente la razón para iniciar un debate con Freud era el papel jugado por el psicoanálisis en el gran debate sobre el lenguaje, así como su utilidad respecto al proyecto de reflexión concreta. Ahora sabemos qué papel es este: el psicoanálisis proporciona una Semántica del Deseo que, a partir del modelo del sueño y la neurosis, explica toda producción de sentido, todos los fenómenos culturales, como expresiones disfrazadas y distorsionadas del deseo humano que requieren de un trabajo interpretativo de descifrado. Es, pues, un discurso mixto que articula deseo y lenguaje.

Esto implica, en segundo lugar, oponerse a cierto tipo de interpretación cientificista del psicoanálisis. La parte Dialéctica de *De la interpretación* zanja este

¹²⁹³ Ibíd., p. 355.

debate epistemológico¹²⁹⁴: el psicoanálisis no encaja dentro del modelo de psicología científica de tipo behaviorista dedicada a la explicación de hechos de conducta. De hecho, en virtud de su carácter interpretativo, “el psicoanálisis no es una ciencia de observación”¹²⁹⁵ en absoluto. Por eso no satisface los requisitos más elementales de las teorías científicas. Y por eso cae más bien dentro de la esfera de las ciencias históricas o exegéticas. Su propósito no es explicar conductas, sino comprender las razones de los actos mediante un trabajo de descifrado de los efectos de sentido. No opera con una lógica causal de tipo científico. No describe los fenómenos psíquicos exclusivamente en el lenguaje cuasi-físico de los desplazamientos de cantidades de energía. Desde el *Proyecto* de 1895, Freud no ha hecho otra cosa que apartarse de esta perspectiva, que reventar el marco científicista de las teorías físico-psicológicas herederas de la *Naturphilosophie* en el que inicialmente se plantea. No hay en Freud una energética sin una hermenéutica que la recubra. Lo peculiar de la teoría psicoanalítica es justamente este carácter mixto. La esencia de la experiencia analítica es que “se desarrolla en el campo de la palabra, y que lo que viene a la luz en el interior de este campo es otro lenguaje, dissociado del lenguaje común, que se da a descifrar a través de sus efectos de sentido: síntomas, sueños, formaciones diversas, etc.”¹²⁹⁶. Lo esencial del discurso analítico es esta sobreimpresión de la hermenéutica sobre la energética. Los procesos energéticos descritos mediante los conceptos de represión, investidura, descarga, expresan el proceso por el que el deseo desemboca en lenguaje; las vicisitudes de las pulsiones son vicisitudes del sentido; en estos se basa la analogía entre el sueño, el chiste, la obra de arte y la ilusión religiosa.

Los intentos de reformulación del psicoanálisis en el marco de la psicología científica fracasan porque acaban amputando lo más esencial: la cuestión del sentido. Y entonces, reformulado al margen del problema de la búsqueda de un lugar del sentido descentrado con respecto al sentido aparente, al margen de la investigación sobre los mecanismos de distorsión del sentido como efecto del cumplimiento del deseo, lo que consiguen es hacer del punto de vista tópico algo completamente ininteligible. En realidad, el psicoanálisis es completamente ajeno a los problemas de las ciencias naturales. La única manera de protegerlo de las acusaciones de algunos epistemólogos contra su falsa científicidad es justamente declarando que no se trata de una ciencia de observación, sino de una teoría que pertenece al campo de las ciencias históricas y exegéticas cuya validez, indudablemente, obedece a las reglas de inteligibilidad propias de estos saberes. Lo que diferencia la teoría analítica del resto de ciencias históricas es precisamente que “limita su investigación a la semántica del deseo”, esto es, que “sitúa en la región del deseo el trabajo de la interpretación”¹²⁹⁷.

Explicar la forma como la Semántica del Deseo psicoanalítica se inscribe en el debate general sobre el lenguaje es el objeto de la primera parte, “Problemática”, de *De*

¹²⁹⁴ Cfr. Libro III. “Dialéctica : una interpretación filosófica de Freud”, capítulo I. “Epistemología: entre psicología y fenomenología”, epígrafes 1-2, pp. 363-395.

¹²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 377.

¹²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 386.

¹²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 395.

la interpretación. En efecto, en tercer lugar, la lectura de Freud autoriza a situar el psicoanálisis en el campo de las teorías sobre el símbolo: explora la forma como el deseo se expresa enmascarándose en el sueño y sus análogos, efectos distorsionados de sentido. Pero su inscripción en este campo es problemática: es una teoría que se enfrenta directamente a la teoría elaborada por Ricoeur a partir del estudio de los símbolos del mal y lo sagrado. Freud hace patente que existen símbolos que no funcionan conforme a la estructura descrita en *Finitud y Culpabilidad*.

Para acoger el funcionamiento del simbolismo descrito por el psicoanálisis, Ricoeur se ve así forzado a corregir su propia concepción. Propone, para ello, una nueva “definición media” de símbolo situada entre una definición “demasiado ancha” y otra “demasiado estrecha”¹²⁹⁸. El símbolo sigue siendo definido, efectivamente, como una estructura lingüística de doble sentido. Es ese tipo de signo donde el sentido no designa una cosa, sino un segundo sentido que se alcanza atravesando el primero. Pero esta descripción general tiene que ser precisada y corregida.

La definición demasiado ancha estaría representada por Cassirer. Es la que identifica la función simbólica con la función significante en general, como la estructura general de mediación por la cual el hombre da sentido a lo real. El problema de esta definición es que elimina la distinción fundamental del campo semántico entre expresiones unívocas y expresiones multívocas, esto es, la diferencia entre signo y símbolo. El símbolo es ese tipo de expresión equívoca, de sentido múltiple, que presupone la existencia de expresiones que tienen un sentido literal, primario, manifiesto, pero que, a través de este sentido primero, remiten a otro. En este sentido, la estructura semántica del símbolo es correlativa al trabajo de interpretación que desentraña el sentido oculto. El símbolo no ocupa, por tanto, el campo semántico en su conjunto, sino ese fragmento correspondiente al campo hermenéutico, que está integrado por cuatro zonas de emergencia del símbolo: la confesión del mal, la experiencia de lo sagrado, el sueño y la imaginación poética.

La definición demasiado estrecha es su propia concepción propuesta en la *Simbólica del mal*, que hacía del símbolo una relación analógica entre sentido primero y sentido segundo. El problema es que la analogía describe solamente el tipo de relación entre sentido manifiesto y sentido latente propia del simbolismo religioso. Pero hay otras formas simbólicas que no funcionan igual que los símbolos religiosos: el sueño es un símbolo, es también una expresión de doble sentido, pero la relación entre sentido manifiesto y sentido latente no es la analogía, sino la distorsión. El psicoanálisis revela así la existencia de otro tipo de relaciones simbólicas de enmascaramiento y disimulación del sentido que la definición tiene que incorporar.

La nueva definición media describe el símbolo a partir del acto de interpretación. Símbolo es toda expresión que reclama, en virtud de su estructura de doble sentido, de esa particular relación del sentido, no con una cosa, sino con un segundo sentido, un trabajo de interpretación destinado a penetrar en el oculto sentido segundo. Dentro del

¹²⁹⁸ Cfr. DI, pp. 19-29.

universo del lenguaje, el símbolo es esa estructura semántica entre un sentido manifiesto y un sentido latente que puede operar de dos formas distintas: o bien mediante una relación analógica, o bien mediante una relación distorsionada. Pero, más allá de que el sentido primero *revele* o *disimule* el sentido segundo, el ingrediente común que lo define es que suscita el trabajo de una particular inteligencia hermenéutica capaz de mostrar su oculta riqueza de sentido. El símbolo se define pues como el correlato de la hermenéutica.

Ahora bien, esta definición de símbolo solo consigue desplazar el problema: la cuestión es ahora qué significa interpretar. Y, de nuevo, Ricœur propone una definición de interpretación “media” entre otras dos posibles definiciones demasiado “ancha” y demasiado “estrecha”¹²⁹⁹. La definición demasiado ancha estaría representada por el *Peri Hermenéias* de Aristóteles, que afirma que es interpretación la voz dotada de significado, incluyendo, grado a grado, desde el nombre y el verbo hasta el nivel de la frase declarativa; siempre que el hombre dice algo de algo, está ya interpretando la realidad. Obviamente, esta noción es demasiado ancha porque no vincula la interpretación a la específica inteligencia de expresiones de doble sentido.

La definición estrecha es esa versión moderna que, a partir de la particular problemática de la exégesis de las Sagradas Escrituras, concibe la hermenéutica como la ciencia de las reglas de la exégesis de un texto. ¿Y por qué es estrecha? Porque limita la interpretación a la exégesis del texto literario; hace de la hermenéutica una “ciencia escrituraria”¹³⁰⁰.

La definición media defendida por Ricœur parte de una transgresión de esta concepción escrituraria de la exégesis de textos. Su argumento parte del hecho de que la noción de texto rebasa los márgenes de la noción de escritura: la noción de texto puede adoptar un sentido analógico¹³⁰¹. Esta es la forma como los medievales hablan de *interpretatio naturae*, convirtiendo metafóricamente la naturaleza en un texto que ha de ser leído e interpretado; y es también la forma como Spinoza concibe la exégesis bíblica en el *Tratado teológico-político*. Es pues este uso metafórico de la noción de texto, liberado del estrecho marco de la escritura, el que sirve para ensanchar el concepto exegético de interpretación. Hermenéutica es la ciencia de las reglas exegéticas, pero la exégesis no consiste solo en el trabajo de interpretación de un “texto particular”, sino también en la interpretación de cualquier “conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”¹³⁰².

Esta definición desborda su concepción como ciencia escrituraria sin ensancharla tanto como para convertirla en una teoría general de la significación. En base a la analogía con el texto, las nociones de interpretación dadas por Freud y Nietzsche pueden ser incluidas dentro del campo hermenéutico. Si no solamente la escritura se ofrece a la interpretación, entonces cabe asimilar legítimamente la *Deutung*

¹²⁹⁹ Cfr., DI, pp. 30-38.

¹³⁰⁰ Ibíd., p. 34.

¹³⁰¹ Ibíd., p. 35.

¹³⁰² Ibíd., p. 36.

freudiano y la *Auslegung* nietzscheana a una concepción de hermenéutica definida como exégesis de textos: es también exégesis el trabajo analítico freudiano con el sueño, del síntoma neurótico, del rito, de la obra de arte, de la creencia, con un texto; es también exégesis lo que Nietzsche hace cuando, tomando prestada de la filología la noción de *Auslegung*, convierte la filosofía misma en interpretación. Y de esta forma, esta noción de texto ampliada acaba coincidiendo con la noción de símbolo como estructura de doble sentido. Hay interpretación donde el símbolo solicita un trabajo de desciframiento; y hay trabajo de desciframiento donde hay un signo análogo a un texto.

Ahora bien, una vez ensanchado, el problema fundamental es que, como consecuencia de la existencia de diferentes tipos de relación simbólica, “el campo hermenéutico, del cual hemos trazado el contorno exterior, está en sí mismo quebrado”¹³⁰³. Esta es la tesis fundamental que moviliza *De la interpretación*: “no hay una hermenéutica general, ni canon universal para la exégesis, sino unas teorías separadas y opuestas sobre las reglas de la interpretación”¹³⁰⁴. Lo que define el campo hermenéutico es la existencia de un conflicto de interpretaciones.

De un lado está el tipo de hermenéutica restauradora de sentido que toma el símbolo como un kerigma, como un mensaje que me es dirigido y que ha de ser recibido con “voluntad de escucha”¹³⁰⁵, y que representa la forma de tratamiento de simbolismo religioso ensayada por la fenomenología de la religión en general y por Ricœur en particular en su *Simbólica del mal*.

¿Cómo describe ahora, cinco años después, esta concepción a la luz de la lectura de Freud? Por tres rasgos fundamentales que desarrollan las implicaciones de su carácter fenomenológico. En primer lugar, fenomenología significa “cuidado del objeto”¹³⁰⁶. La *epoché* define esa actitud de neutralidad por la que el investigador evita “reducir” el objeto tratando de explicar psicológica, sociológicamente o de cualquier otra forma el rito, el mito o la creencia; por el contrario, pretende solamente “describir”¹³⁰⁷ el objeto implícito en ellos. La “docilidad al movimiento del sentido” es la condición para revelar, tras el significado literal del símbolo, un “algo intencional”¹³⁰⁸ que emerge cuando el sentido figurado es liberado del sentido literal. Lo que así brota por este proceso de desimplicación de la palabra mítica o de la acción ritual, ese objeto intencional, es lo sagrado. Por esa razón, con independencia de que posteriormente su naturaleza sea descrita como *tremendum numinosum* por Rudolf Otto, como misteriosa *potencia* por Van der Leeuw, o como *Tiempo fundamental* por Eliade, es la coincidencia en el objeto lo que hace que “toda fenomenología de la religión sea una fenomenología de lo «sagrado»”¹³⁰⁹, incluso en la forma negativa de la hermenéutica ricœuriana de los símbolos del mal que revelan la experiencia de su crisis.

¹³⁰³ *Ibíd.*, p. 37.

¹³⁰⁴ *Ibíd.*

¹³⁰⁵ *Ibíd.*

¹³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 38.

¹³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 39.

¹³⁰⁸ *Ibíd.*

¹³⁰⁹ *Ibíd.*

Sin embargo, en el caso del objeto religioso, la *epoché* fenomenológica adquiere una forma particular. Este objeto requiere una participación previa: así, recuerda Ricœur que el primer lado de su bultmaniana concepción del círculo hermenéutico dice que hay que *creer para comprender*. Por ello, la *epoché* no puede consistir en una actitud neutra, sino en una especie de puesta entre paréntesis de la creencia previa, en una creencia “en un modo neutralizado”¹³¹⁰: creer, como el creyente, en la realidad del objeto, pero sin ponerlo. El fenomenólogo no pone el objeto, pero basa su investigación en la confianza de que, gracias a la comprensión, lo sagrado llegue a dirigirse a él. En esta espera hay contenido un supuesto último: “una confianza en el lenguaje”¹³¹¹, esto es, “la creencia de que el lenguaje que porta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en el medio de la luz del lógos «que ilumina a todo hombre que viene al mundo»”¹³¹². Por debajo de la fenomenología de la religión hay una “fe en la revelación por la palabra”¹³¹³, esta “confianza en el lenguaje”.

En segundo lugar, la fenomenología de la religión defiende que “hay una “verdad” en los símbolos”¹³¹⁴. Verdad es eso que sucede cuando se cumple una intención significativa. Pero hay distintas formas de cumplimiento según las distintas regiones de objeto. Hay una para el objeto físico, otra para el objeto histórico, y otra distinta para la experiencia religiosa. ¿Qué tipo de cumplimiento se da en este campo del simbolismo religioso? A diferencia de los signos técnicos, los símbolos religiosos se caracterizan, como sabemos, por la existencia de un “vínculo analógico”¹³¹⁵ entre sentido literal y sentido simbólico, esa relación por la que el sentido segundo habita en el primero a la que Ricœur denomina “lo pleno del lenguaje”¹³¹⁶. Esto define la particular estructura del símbolo: el símbolo es ese particular signo que muestra y al mismo tiempo oculta. De un lado, la *opacidad* del símbolo depende de que lo sagrado está “vinculado a” sus significaciones literales y sensibles; del otro, el significado literal está “vinculado por” el sentido simbólico que lo habita, lo que le presta su *poder revelador*. Es el movimiento de la analogía la causa de una “inversión del movimiento del pensamiento”: el poder revelador del símbolo, al arrastrarme hacia el sentido segundo, “me asimila”, “me hace participar”¹³¹⁷ del sentido; el sentido pasa a ser algo que se dirige a mí, interpelándome y provocando la “asimilación existencial de mi ser al ser”¹³¹⁸, restaurando mi participación con el objeto intencional –lo sagrado.

Finalmente, en tercer lugar, la fenomenología de la religión celebra este poder revelador de la palabra porque es un proyecto que se encuentra impulsado por un

¹³¹⁰ Ibíd.

¹³¹¹ Ibíd., p. 40.

¹³¹² Ibíd.

¹³¹³ Ibíd., p. 39.

¹³¹⁴ Ibíd., p. 40.

¹³¹⁵ Ibíd., p. 41.

¹³¹⁶ Ibíd.

¹³¹⁷ Ibíd.

¹³¹⁸ Ibíd., p. 42.

“nuevo deseo de ser interpelado”¹³¹⁹: representa una propedéutica para la revelación de un sentido ahora perdido, y por eso puede ser agrupada, en sus diversas formas, en una misma “escuela de la reminiscencia”¹³²⁰. En este sentido, la fenomenología de la religión representa una determinada réplica a nuestra modernidad; nace de la pretensión de corregir el olvido de lo sagrado en la época del dominio técnico de la naturaleza. La fenomenología de la religión se encuentra así animada por la aspiración a una “fe post-crítica” y “razonable”¹³²¹. La segunda parte del círculo hermenéutico señala que, para creer, hay que comprender. La interpretación es el trabajo crítico de restauración del sentido capaz de inaugurar, en el tiempo de la técnica, una “segunda inocencia”¹³²².

De esta forma, es la cuestión última de esta modernidad donde la experiencia de lo sagrado se ha perdido con la que finalizaba la *Simbólica del mal* el primer elemento que motiva *De la interpretación*. Es la voluntad de recrear un lenguaje capaz de restaurar la presencia de lo sagrado en el hombre, de revivir la experiencia del hombre a la Trascendencia en el tiempo de la crítica racional que ha arrasado la forma ingenua de creencia, de producir una fe post-crítica, lo que de nuevo se plantea. En este primer sentido, *De la interpretación* puede ser legítimamente leído como *Filosofía de la voluntad 3*.

En el interior de esta estrategia hay que situar el exhaustivo estudio de Freud. A través de él, lo que Ricœur consigue es elaborar mejor el otro lado del conflicto. Nuestra modernidad no ha suprimido lo sagrado. La “expresión más verdadera de nuestra «modernidad»”¹³²³ no es simplemente su olvido; más bien, “nosotros somos hoy esos hombres que no han acabado de hacer morir a los ídolos”¹³²⁴; nuestra modernidad consiste en esta tensión entre la crítica y la nostalgia. Por eso, la única vía para restaurar el vínculo perdido es penetrar hasta el final en estas formas de pensamiento que han llevado hasta su extremo más crítico, “más «nihilista, más destructor, más iconoclasta»”¹³²⁵ el empeño por liquidar los falsos ídolos, para, sirviéndose de su impulso, “purificar el discurso de sus excrecencias”¹³²⁶ y poder así escuchar de nuevo los símbolos.

Freud es el primer representante de esa otra hermenéutica que, impulsada por una antagónica “voluntad de sospecha”, se concibe como empresa crítica de “desmitificación” y “reducción de ilusiones”¹³²⁷. Ahora bien, al explorarla se introduce la otra intención filosófica que anima *De la interpretación* y que impide titularla *Filosofía de la voluntad 3* porque arranca la investigación del marco de la Filosofía de la Trascendencia, desplazando el centro de gravedad hacia la cuestión del sujeto y la formación de la conciencia de sí.

¹³¹⁹ Ibíd.

¹³²⁰ Ibíd.

¹³²¹ Ibíd., p. 38.

¹³²² Ibíd.

¹³²³ Ibíd., p. 37.

¹³²⁴ Ibíd.

¹³²⁵ Ibíd.

¹³²⁶ Ibíd.

¹³²⁷ Ibíd. 42.

De la misma manera que las diversas empresas de fenomenología de la religión son agrupadas en una sola “escuela de la reminiscencia”, Ricœur constata que Freud es solo uno de los representantes de esta hermenéutica reductora de ilusiones. Junto a Freud, también Marx y Nietzsche integran la otra gran escuela de la interpretación: la “escuela de la sospecha”¹³²⁸.

¿Qué es lo que une, a pesar de sus trayectorias tan diferentes, a estos tres autores? En primer lugar, el elemento más fácil de identificar es su común oposición al postulado fenomenológico del primado del objeto –y, como consecuencia, la impugnación del supuesto fundamental de la fenomenología de la religión que persigue desimplicar la experiencia de lo sagrado contenida en el símbolo. Es importante insistir en el desbordamiento: más allá de impugnar la fenomenología de lo sagrado, lo que resulta impugnado es la propia empresa fenomenológica. Si algo une a Marx, Nietzsche y Freud es su carácter anti-fenomenológico. Su “intención común” es la hipótesis de que la conciencia es “«falsa» conciencia”¹³²⁹. En este sentido, es también interesante notar la forma como, en estas páginas, Ricœur esboza por primera vez la problemática definitivamente elaborada en el Prólogo a *Sí mismo como otro*. Rompe el marco de *Finitud y Culpabilidad* en el momento en que pone el vínculo de estos tres autores en una misma apropiación y radicalización del problema cartesiano de la duda. Con este gesto inicia esa muy distinta meditación sobre el significado de la *modernidad* vinculada a la cuestión, no del *olvido de lo sagrado*, sino de la *querella del Cogito*.

Descartes es el filósofo que inicia su filosofía a partir de la sospecha de que las cosas no son tal y como aparecen, declarándolas dudosas. Pero Descartes es también el filósofo que triunfa sobre “la duda sobre la cosa” gracias al hallazgo de la “evidencia de la conciencia”¹³³⁰: es imposible dudar de que la conciencia sea tal y como se aparece a sí misma; sentido y conciencia coinciden. Marx, Nietzsche y Freud son esos filósofos que, tras Descartes, comienzan a sospechar de la propia conciencia. Radicalizando la duda cartesiana, los tres encuentran poderosas razones para pensar que la conciencia no es tal y como cree ser. A partir del estudio del sueño y la neurosis en el caso de Freud, a partir del tema de la ideología en el caso de Marx, a partir del tema de la relación entre valor y Voluntad de Poder en Nietzsche, encontramos tres idénticas declaraciones del carácter ilusorio de la conciencia inmediata. Tres vías distintas que ponen en crisis el sujeto cartesiano negando su posición de fundamento del sentido.

Sin embargo, en segundo lugar, Marx, Nietzsche, Freud, son “tres grandes «destructores»”, pero no tres “maestros del escepticismo”¹³³¹. Y recuerda Ricœur que la destrucción, en sentido heideggeriano, es “un momento de toda nueva fundación”¹³³². La sospecha de la conciencia supone así la apertura de un nuevo horizonte “para una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la Verdad”¹³³³. Porque la crítica

¹³²⁸ Ibid.

¹³²⁹ Ibid., p. 43.

¹³³⁰ Ibid., p. 44.

¹³³¹ Ibid., p. 43.

¹³³² Ibid.

¹³³³ Ibid.

destructiva viene acompañada por la “invención de un arte de *interpretar*”¹³³⁴ que permite triunfar sobre la duda sobre la conciencia. De la misma manera que Descartes triunfa sobre la duda sobre las cosas apelando a la evidencia de la conciencia, los maestros de la sospecha¹³³⁵ triunfan sobre la dudosa conciencia a partir de una “exégesis del sentido”¹³³⁶ que identifica comprender e interpretar: porque el sentido inmediato es ilusorio, la auténtica comprensión se alcanza a través de un trabajo hermenéutico de decodificación. Una vez que la conciencia inmediata es declarada ilusoria, para comprender no basta con acompañar el movimiento de la intencionalidad de la conciencia; hay que “*descifrar las expresiones*”¹³³⁷. La diferencia cartesiana entre apariencia y realidad de la cosa descubierta por la conciencia fuera de sí es trasladada a su interior al distinguir una semejante relación entre lo *patente* y lo *latente*, entre lo *simulado* y lo *manifiesto*. Con ello, fundan, cada uno a su manera, una semejante “*ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido”¹³³⁸ que tiene como tarea desvelar el sentido verdadero que se oculta bajo el sentido aparente.

La diferencia entre estas tres semejantes ciencias mediatas del sentido está precisamente en su “método de descifrado”¹³³⁹, en la forma como recorren en sentido inverso el movimiento de distorsión del sentido. En el caso de Freud, a partir de la economía de las pulsiones; en el caso de Marx, a partir de la economía política; en el caso de Nietzsche, de la genealogía de la moral: tres “procedimientos convergentes de la desmitificación”¹³⁴⁰.

Finalmente, en cuarto lugar, el subterráneo parentesco entre ellos se manifiesta en un último aspecto: los tres, “lejos de ser detractores de la “conciencia”, pretenden su extensión”¹³⁴¹. Cuando Marx habla de liberar la praxis, y Nietzsche de aumentar la potencia, y Freud de la curación por la conciencia, apuntan en dirección a un semejante beneficio: la hermenéutica reductora es la condición de una liberación de la falsa conciencia inmediata que permita el acceso a una conciencia mediata instruida por la “ruda disciplina de la necesidad”¹³⁴². Alcanzamos así el corazón spinozista de la hermenéutica desmitificadora: “uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, se encuentra libre en la necesidad comprendida”¹³⁴³. La función atribuida por Freud al principio de realidad encuentra su reflejo también en Nietzsche y Marx: el único remedio contra la función fabuladora de la imaginación es la disciplina de la realidad proporcionada por la ascética interpretación reductora y destructora.

Ahora bien, si Freud no es más que un representante de esta hermenéutica reductora, junto a Marx y Nietzsche, ¿por qué debatir exclusivamente con Freud? La

¹³³⁴ Ibid., p. 44.

¹³³⁵ Sobre la figura de la hermenéutica de la sospecha, véase el trabajo de A. Scott- Baumann, *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*, especialmente los capítulos 2-3-4 (pp. 22-77).

¹³³⁶ Ibid.

¹³³⁷ Ibid.

¹³³⁸ Ibid.

¹³³⁹ Ibid.

¹³⁴⁰ Ibid., p. 45.

¹³⁴¹ Ibid.

¹³⁴² Ibid., p. 46.

¹³⁴³ Ibid.

elección tiene que ver con la posición que ocupa en la guerra de las hermenéuticas. Freud no es un combatiente entre otros, sino “el testimonio privilegiado del combate total”¹³⁴⁴: primero, porque en su propia teoría sobre el lenguaje y la cultura pueden ser reconocidas las posiciones de Nietzsche y de Marx; después, porque, a pesar del antagonismo inicial, constituye la plataforma privilegiada para relacionar dialécticamente la hermenéutica reductora con la hermenéutica restauradora, porque acepta mejor su integración en el movimiento de la reflexión. Es el psicoanálisis la doctrina que, tanto en la guerra de las hermenéuticas como en el debate sobre el lenguaje, provoca una nueva “aventura del *Cogito* y de la filosofía reflexiva que procede de él”¹³⁴⁵.

Porque, en efecto, la *interpretación filosófica* de Freud que Ricœur se propone iniciar tiene que ver con la manera como Freud se inscribe en el pensamiento contemporáneo provocando una crisis de la reflexión. La hipótesis es que su obra puede ser retomada desde el interior de otro discurso, convirtiendo el psicoanálisis en una parte de una parte de la filosofía reflexiva. Ahora bien, ¿de qué manera se relacionan la guerra de las interpretaciones con la filosofía reflexiva?

De un lado, la relación entre hermenéutica y reflexión era una cuestión central elaborada ya en la *Simbólica del mal*. En el capítulo III de *De la interpretación*, dedicado a justificar la relación entre método hermenéutico y filosofía reflexiva, Ricœur comienza así recordando su posición. “El símbolo da que pensar” significaba, en primer lugar, que la filosofía no comienza nada, puesto que siempre se encuentra precedida por la riqueza pre-filosófica del lenguaje. Lo primero es “el don del lenguaje”, que está en el origen de lo segundo: “el deber de pensar”¹³⁴⁶. De esta forma, la riqueza pre-filosófica del símbolo, especialmente en el privilegiado caso del mito, reclama el filosófico trabajo clarificador de la reflexión. La hermenéutica no es pues extraña a la reflexión. Si la filosofía no tiene el poder de comenzar desde sí misma, el reflexivo acto filosófico requiere de la interpretación.

Pero del otro, la hermenéutica es la herramienta para resolver la problemática última que orienta la reflexión filosófica. Cuando Ricœur afirma que “la filosofía es reflexión”, lo que está diciendo es que la filosofía es “reflexión sobre sí-mismo”¹³⁴⁷; es decir, que la filosofía es *filosofía reflexiva*. Y para una filosofía reflexiva, el problema es “qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo”¹³⁴⁸. Pero la filosofía reflexiva, por sí sola, está condenada a ser “abstracta y vacía”¹³⁴⁹: la hermenéutica es la herramienta indispensable para una reflexión “concreta”.

Recompone la historia de este paso de la reflexión abstracta a la reflexión concreta señalando tres etapas. La primera es cartesiana. La primera verdad de esta tradición filosófica es el juicio tético fichteano: la posición del sí en el acto de la

¹³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 70.

¹³⁴⁵ *Ibíd.*, p. 47.

¹³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 48.

¹³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 52.

¹³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 53.

¹³⁴⁹ *Ibíd.*

reflexión. “Yo soy, yo pienso” es esa verdad evidente que brota del movimiento de la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Existir es pensar, y eso es algo que no puede ser ni deducido ni verificado, porque es al mismo tiempo la posición de un ser y de un acto: yo existo pensando.

Sin embargo, reflexión no es intuición. La segunda etapa es Kant contra Descartes. La primera verdad cartesiana es invencible, sin duda, pero también abstracta y vacía. El Ego puesto por la reflexión no es una intuición intelectual ni una evidencia psicológica. Tiene más bien la forma kantiana de la apercepción que acompaña todas mis representaciones pero que no proporciona un conocimiento de sí mismo. La reflexión, entendida como apercepción, no consiste en una conciencia inmediata de sí mismo. En este sentido, el Ego del juicio tético es “una certeza privada de verdad”¹³⁵⁰: sé que existo, sé que existo pensando, y lo sé con absoluta evidencia, pero no sé qué soy. Porque “una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato”¹³⁵¹, porque el sí necesita ser descifrado, tiene que ser completada con una hermenéutica.

Pero, por último, la reflexión no es tampoco crítica del conocimiento. La tercera etapa son Fichte y Nabert contra Kant. El privilegio de la cuestión epistemológica representa la principal limitación de la filosofía crítica, que provoca la reducción de la reflexión al plano de los mecanismos que garantizan la objetividad de las representaciones y cuya consecuencia es la subordinación de la filosofía práctica a la filosofía crítica. Fichte y Nabert rechazan esta restricción kantiana. Ensanchan el trabajo de la reflexión para convertirlo en “una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir”¹³⁵². En esta tarea más ancha, la fundamentación de la objetividad ocupa solo un fragmento dentro de la tarea de “recobrar el acto de existir, la posición de sí en todo el espesor de sus obras”¹³⁵³. Reflexión es así un acto de reapropiación de sí porque, inicialmente, yo no me tengo, porque, de entrada, “no poseo lo que yo soy”; tengo que ser recobrado porque mi situación inicial es la de ser “ausente de mí mismo”¹³⁵⁴. Por eso, como consecuencia, la reflexión es una “tarea” (*tâche/Aufgabe*): la de “igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy”¹³⁵⁵. Si la reflexión no es intuición, entonces la posición de sí no está “dada” (*donnée/gegeben*), porque no hay una apropiación directa de sí, sino que más bien es “ordenada” (*ordonnée/aufgegeben*)¹³⁵⁶. Lo que yo soy no está dado, y por ello la apropiación de sí por sí es requerida: la reflexión está ordenada por el fin de recobrar, mediante la exégesis de las obras en las que se objetiva, el propio esfuerzo por existir; el yo no está dado, la reflexión es la vía por la que me ha de llegar a ser dado. El sí abstracto puesto en el juicio tético tiene que ser recuperado hermenéuticamente.

¹³⁵⁰ Ibid., p. 54.

¹³⁵¹ Ibid., p. 53.

¹³⁵² Ibid., p. 55.

¹³⁵³ Ibid.

¹³⁵⁴ Ibid.

¹³⁵⁵ Ibid.

¹³⁵⁶ Ibid.

Así alcanza la “raíz del problema hermenéutico”. No solo el lenguaje simbólico reclama la reflexión, sino también la propia “indigencia de la reflexión”¹³⁵⁷ reclama del trabajo de la interpretación. La hermenéutica es incompleta sin el acto filosófico de la reflexión, pero también la reflexión es incompleta sin la hermenéutica: la interpretación tiene una “función *reflexiva*”¹³⁵⁸. El sí que la reflexión capta por sí sola es un “yo pienso” abstracto y vacío, y por eso necesita del trabajo hermenéutico para recobrar un sí concreto mediatizado por el universo de signos del mundo de la cultura. Reflexión es entonces “*la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo*”¹³⁵⁹.

Ahora bien, el desbordamiento del limitado plano epistemológico kantiano hace del tipo de filosofía reflexiva propuesta por Ricœur una ética en sentido spinozista: la filosofía es ética porque “conduce de la alienación a la libertad y a la beatitud”¹³⁶⁰. En Spinoza, la ética no se limita a la crítica de la moralidad. Describe la conversión del sujeto alienado que provoca el aumento del conocimiento, la transformación de sí que provoca la sustitución de la ilusión por el conocimiento verdadero. El “acento ético” de la reflexión expresa así el “proceso completo de la filosofía”¹³⁶¹: unifica en un solo proceso conocimiento y libertad, plano teórico y plano práctico. En este sentido, “reencuentra y quizás salva la idea platónica de que la fuente del conocimiento es ella misma *Eros*, deseo, amor, y la idea spinozista de que es *conatus*, esfuerzo”¹³⁶². Es deseo, porque no alcanza satisfacción; y es esfuerzo, porque es posición afirmativa. La primera verdad, yo soy, implica, en la posición de sí, ambas dimensiones: ese yo que soy y se pone a sí mismo en la reflexión es esencialmente *Eros* y *conatus*.

Es esta hipótesis de trabajo filosófico la que antecede la interpretación de Freud. Es en el interior de este modelo de reflexión concreta donde la Semántica del deseo puede ser dialécticamente incluida como necesaria primera parte reductora en la conquista de un “*Cogito* menos abstracto”. La anti-fenomenología freudiana que destruye las formas ilusorias de la conciencia será así la primera fase del trabajo reflexivo de apropiación de sí. Pero esto significa que la reflexión tiene que ser capaz de articular los dos modelos antagónicos de interpretación en su interior: el movimiento de la reflexión tiene que incluir tanto la reducción de la ilusión como la restauración del sentido. ¿No provoca esto la quiebra de la propia reflexión? La hipótesis de Ricœur es que hay un punto de partida que unifica ambos modelos: las dos “descentran el origen del sentido hacia otro foco que no es ya el sujeto inmediato de la reflexión —«la conciencia»”¹³⁶³. La resolución de la guerra entre hermenéuticas puede encontrar este punto de partida: el rechazo de la identificación entre reflexión y conciencia inmediata. De esta forma, pueden vertebrarse como momentos de un solo movimiento de la

¹³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 57.

¹³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 64.

¹³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 56.

¹³⁶⁰ *Ibíd.*

¹³⁶¹ *Ibíd.*

¹³⁶² *Ibíd.*

¹³⁶³ *Ibíd.*, p. 65.

reflexión encaminado a descifrar el sentido de la primera verdad: “yo pienso, yo soy”. La resolución del conflicto de las interpretaciones es la clave, entonces, del paso de la reflexión abstracta a la reflexión concreta. En ambos casos, significa desprenderse del *ego* de la conciencia inmediata, descentrar el foco de constitución de sentido, asumir que este no se encuentra en la conciencia, sino en otro lugar. Esta es entonces la hipótesis de partida: “el despojamiento (*dessaisissement*) de la conciencia en provecho de otro foco de sentido puede ser comprendido como un acto de reflexión, incluso como el primer gesto de la reapropiación”¹³⁶⁴.

Solo entonces, cuando el modelo de reflexión concreta esté concluido y la cuestión del sujeto resuelta, podrá volver a abrirse de nuevo la cuestión de la inteligencia de lo sagrado que mientras tanto permanece en suspenso, integrando la perspectiva fenomenológica a la denuncia freudiana de la ilusión religiosa como ingredientes de esa nueva fe post-crítica. Adquiere así el carácter de una consecuencia derivada de la problemática fundamental.

3.2. Arqueología del sujeto: el Cogito herido

¿Cómo pretende Ricœur integrar la teoría psicoanalítica en el interior de la filosofía reflexiva?, ¿de qué manera se propone recuperar reflexivamente los conceptos freudianos?, y al revés, ¿qué le sucede al proyecto reflexivo cuando acepta ser instruido por Freud? La respuesta es: reelaborando la teoría psicoanalítica como una Arqueología del sujeto, primera etapa del movimiento de la reflexión que apunta a la tarea de la apropiación de por sí. Avanzamos desde la primera parte, “Problemática”, hacia la tercera parte, “Dialéctica”, de *De la interpretación*.

El primer paso de esta inscripción del psicoanálisis en la filosofía reflexiva consiste en la aproximación desde la fenomenología al psicoanálisis con la intención de elaborar una “deducción trascendental” de la experiencia analítica¹³⁶⁵. La lectura de Freud hecha por Ricœur tiene como primer efecto impedir cualquier interpretación que haga depender la validez de la teoría psicoanalítica de la lógica de las ciencias de observación. Por el contrario, la cuestión de su validez se ha de ser planteada desde el punto de vista de la lógica de las ciencias históricas y exegéticas. La validez de la teoría analítica no se puede demostrar señalando sus resultados, sino más bien mediante una deducción trascendental que fundamente la experiencia analítica. Frente a las otras ciencias de este tipo, aproximación a la cuestión del hombre se encuentra delimitada por la semántica del deseo: es una teoría que se caracteriza por “situar en la región del deseo el trabajo de la interpretación”¹³⁶⁶. Entonces, deducir la experiencia analítica tiene que consistir en mostrar “las condiciones de posibilidad de una semántica del deseo”¹³⁶⁷,

¹³⁶⁴ *Ibíd.*, p. 66.

¹³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 395.

¹³⁶⁶ *Ibíd.*

¹³⁶⁷ *Ibíd.*

esto es, en elaborar la red de conceptos que ordenan y sistematizan la experiencia analítica, que constituyen el campo psicoanalítico.

¿Cómo pueden ser deducidos los conceptos sin los cuales la experiencia analítica se hace ininteligible? No, dice Ricœur, “reformulando” o “transcribiendo” la teoría desde otro sistema de referencia, pero sí “aproximándose”¹³⁶⁸ a ellos a través de una experiencia filosófica reflexiva. El psicoanálisis es una teoría radicalmente anti-fenomenológica pero, paradójicamente, la fenomenología puede aportar los conceptos que hagan posible deducción de la experiencia analítica en virtud de la existencia de un “inconsciente fenomenológico” emparentado con el “inconsciente freudiano”¹³⁶⁹.

La aproximación fenomenológica a la experiencia analítica explora cuatro puntos de contacto. En primer lugar, la “reducción”, el acto filosófico que abre la perspectiva fenomenológica, se asemeja al “análisis” psicoanalítico. La suspensión de las cosas tal y como se aparecen a la conciencia implica también la suspensión de lo que la conciencia cree inmediatamente sobre sí misma. En el acto de suspensión de la actitud natural con el que comienza la fenomenología es también depuesta la conciencia inmediata. Así, al igual que el psicoanálisis, la fenomenología comienza descentrando el sentido del foco de la conciencia, mostrando que la conciencia inmediata se ignora a sí misma y haciendo de la fenomenología “una marcha hacia el punto de partida”¹³⁷⁰. En el párrafo 9 de las *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl disocia adecuación y apodicticidad, localiza Ricœur el primer rasgo de un inconsciente fenomenológico. La certeza de sí puede ir acompañada de una envolvente ilusión sobre sí. En torno a la “presencia viva del sí a sí mismo”¹³⁷¹ se extiende el horizonte de lo “propiamente no-experiencial”, de lo “necesariamente co-intencionado”¹³⁷² que convierte la certeza de sí en una certeza “presumida”¹³⁷³. Esta dimensión de lo “implícito”, de lo “co-intencional”, de lo “co-implicado”, constituye el primer paso de la fenomenología en dirección al inconsciente freudiano.

La noción de intencionalidad añade un segundo paso hacia el inconsciente. La conciencia consiste en un estar volcado hacia lo otro, y no en ser presencia a sí, posesión de sí. En este sentido, implica el elemento de lo “no-reflexionado (*irréflechi*)”. El primado de lo no-reflexionado sobre lo reflexionado es localizado por Ricœur en dos lugares. Primero, en el §28 de *Ideas*, donde describe la vida como algo operado antes de ser proferido y reflexionado; después, en la *Crisis*, donde la distinción entre la intencionalidad en ejercicio y la intencionalidad temática establece la finitud de la reflexión; hace imposible una reflexión total, capaz de recuperar todos los contenidos efectivos de la conciencia. La estructura intencional de la conciencia impide hacer enteramente transparente el horizonte co-implicado y no-reflexionado que la envuelve.

¹³⁶⁸ *Ibíd.*, p. 396.

¹³⁶⁹ *Ibíd.*

¹³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 397.

¹³⁷¹ “actualidad viva del yo”, traduce Gaos.

¹³⁷² “un horizonte de realidad propiamente no experimentado, pero necesariamente coasumida”, traduce Gaos.

¹³⁷³ *DI*, p. 397-8.

El tercer paso procede de los “aspectos *dialécticos*” de la consideración fenomenológica del lenguaje¹³⁷⁴. De la misma manera que la fenomenología se aproxima a la cuestión de la percepción, lo hace a la cuestión del lenguaje: se trata de remontar desde la patencia del decir hasta el foco donde se instaura el sentido. La “realidad del lenguaje” es el “sentido efectuado por un comportamiento”¹³⁷⁵. Esto arroja una nueva luz sobre el inconsciente freudiano al descubrir en todo signo una dialéctica de la presencia y de la ausencia (para empezar, porque la presencia del signo oscurece la presencia de la cosa, y al revés, porque el signo hace presente la cosa ausente) que recubre todas las formas de lo implícito en el conjunto de la experiencia humana. El lenguaje manifiesta así que “toda manera de ser consciente es para la subjetividad una manera de ser inconsciente”¹³⁷⁶.

Finalmente, la cuestión de la intersubjetividad. La fenomenología se emparenta con la rectificación operada por la segunda tópica que arranca la libido de su estado solipsista y la coloca en un medio cultural. La relación con el mundo se constituye intersubjetivamente. La cosa percibida por mí es perceptible para otros, que forman así parte de ese horizonte invisible co-implicado de perceptibilidad. El sentido del objeto percibido por mí adquiere así una dimensión intersubjetiva: “toda “objetividad” es intersubjetiva, en tanto que lo implícito es eso que otro puede explicitar”¹³⁷⁷.

A partir la homología metodológica entre reducción fenomenológica y análisis freudiano, Ricœur logra aproximar ambas doctrinas hasta el punto de prácticamente fundirlas en una: ambas describen la misma trayectoria desde el sujeto natural que se ignora hacia un sujeto que verdaderamente sabe de sí. Y, sin embargo, la aproximación “tiene que fracasar”¹³⁷⁸: “La fenomenología no es el psicoanálisis”¹³⁷⁹. Releyendo los puntos de contacto, Ricœur hace ahora notar la diferencia que impide la asimilación.

En primer lugar, reducción no es del todo análisis. La fenomenología es una disciplina reflexiva: el desplazamiento metodológico que opera la suspensión es el de la reflexión sobre la conciencia inmediata. El psicoanálisis es una técnica analítica, y, por tanto, no-reflexiva. El acceso al inconsciente es el resultado de una “excavación arqueológica”¹³⁸⁰. La sospecha del carácter ilusorio de la conciencia tiene un carácter muy distinto a la suspensión de la actitud natural. La fenomenología nace de una “modificación de la duda cartesiana sobre la existencia”; el psicoanálisis, de “una modificación de la crítica spinozista del libre arbitrio”¹³⁸¹ que niega la aparente arbitrariedad de la conciencia. Frente a la fenomenológica raíz cartesiana, el inconsciente psicoanalítico tiene una raíz spinozista que comprende al ser humano desde su originaria situación de esclavitud.

¹³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 403.

¹³⁷⁵ *Ibíd.*, p. 404.

¹³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 406.

¹³⁷⁷ *Ibíd.*

¹³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 396.

¹³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 410.

¹³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 411.

¹³⁸¹ *Ibíd.*

En segundo lugar, esa dimensión inconsciente co-implicada y no-reflexionada implícita por la estructura intencional de la conciencia es, al mismo tiempo, un foco de significación para la conciencia: tiene un sentido que orienta a la conciencia. El hecho fundamental del inconsciente psicoanalítico es que el sentido latente se encuentra, no co-implicado, sino separado de la dimensión consciente por una barrera. El psicoanálisis es la técnica adecuada para acceder al inconsciente: el descifrado psicoanalítico permite traducir en otro texto el texto inconsciente que, sin ella, permanece bloqueado por los mecanismos de represión.

En tercer lugar, la ambigüedad del lenguaje no es la misma. El psicoanálisis no se limita a afirmar que la instauración del sentido es anterior a la enunciación expresa. Lo que hace es superponer la dimensión lingüística sobre una dimensión económica que presta su dimensión hermenéutica a los conceptos energéticos. El psicoanálisis es un discurso mixto. Y la legalidad del discurso energético no es lingüística. El lenguaje se reduce al plano de los sistemas pre-consciente y consciente. La presentación pulsional, que es el significante que habita en el plano inconsciente, pertenece al orden pre-lingüístico de la imagen. En este sentido, el simbolismo de lo inconsciente es al mismo tiempo “infra-lingüístico”, porque se sitúa en el plano pre-lingüístico de la imagen, y “supra-lingüístico”, porque se sitúa también en el orden no-lingüístico de la retórica, emparentado los mecanismos de distorsión y figuración tanto con el orden de los proverbios, folklores, mitos como con el orden de las figuras retóricas de la metáfora, de la sinécdoque y de la metonimia. El símbolo freudiano no es lenguaje, pero es “como”¹³⁸² un lenguaje. Es “cuasi-lenguaje”¹³⁸³, porque es significante, pero no de orden verbal, sino de cosa. El discurso del inconsciente se mantiene separado del discurso verbal del plano consciente. Por eso no hay identidad entre ambos sistemas, y por eso el trabajo analítico de descifrado consiste en una traducción del texto no-verbal que obedece a la lógica energética del deseo a otro texto verbal que lo hace inteligible.

Finalmente, mientras que la intersubjetividad descubierta por la fenomenología brota reflexivamente de forma inmediata, la constitución intersubjetiva del deseo es descubierta por el psicoanálisis mediante un esfuerzo por desbloquear el sistema de resistencias que separa lo consciente de lo inconsciente. Las reglas del arte de interpretar forman parte de una técnica más amplia de trabajo sobre las resistencias que favorece el proceso de devenir-consciente. Por eso, el papel jugado por la transferencia en este proceso es inimaginable desde la perspectiva fenomenológica.

¿Cuál es entonces la importancia del fracaso de esta aproximación de la fenomenología al psicoanálisis? Apoyándose en la interpretación dada por Merleau-Ponty en su Prefacio a la obra de Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, que constituye un presupuesto indispensable de su interpretación, Ricœur piensa que la irreductibilidad del discurso analítico tanto a la perspectiva científicista como a la perspectiva fenomenológica manifiesta su “carácter insólito”¹³⁸⁴.

¹³⁸² Ibid., p. 425.

¹³⁸³ Ibid., p. 426.

¹³⁸⁴ Ibid., p. 438.

Su específica discursividad mixta, al mismo tiempo energética y hermenéutica, tiene la importancia de trazar el límite que la fenomenología no puede rebasar. La fenomenología no puede pretender traducir a la claridad de su lenguaje reflexivo eso que el psicoanálisis dice de manera confusa porque constituye, más bien, su subsuelo: es “a título de práctica, irreductible a cualquier otra, como el psicoanálisis “señala con el dedo” eso que la fenomenología no reúne jamás exactamente”¹³⁸⁵. La fenomenología puede, como dice Merleau-Ponty, “estar en consonancia” con el psicoanálisis, pero esta describe algo que la fenomenología no puede describir: la forma como el sentido hunde sus raíces en el plano del deseo, la forma como el deseo origina el sentido. El discurso mixto psicoanalítico representa, mejor que Marx o que Freud, para la fenomenología, su *otro*.

A partir del descubrimiento de la consonancia entre psicoanálisis y fenomenología inicia Ricœur, por su propia cuenta, con la intención de “comprenderme mejor a mí mismo leyendo a Freud”¹³⁸⁶, la inscripción del discurso mixto freudiano en una filosofía “deliberadamente reflexiva” que hace del “*Yo pienso, yo soy*” el fundamento de toda proposición sobre el hombre¹³⁸⁷. Comienza la “reinterpretación reflexiva del freudismo”¹³⁸⁸ que opera la conversión de la doctrina psicoanalítica fijada por la *lectura* en una Arqueología del sujeto.

La primera parte de esta conversión consiste en una repetición de estilo reflexivo de la metapsicología freudiana. Esta empresa parte de un desafío fundamental: la cuestión del sujeto no existe en Freud. El *ego* no juega en ningún momento la posición de fundamento. ¿Cómo convertir esta ausencia en una “peripecia de la reflexión”¹³⁸⁹? La distinción husserliana antes señalada entre apodicticidad del *Cogito* e inadecuación de la conciencia es la “estructura de acogida” usada por Ricœur para esta repetición. Para la reflexión, la metapsicología representa fundamentalmente una crítica de la conciencia inmediata, un descentramiento de la instancia constituyente del sentido: es la “disciplina de la reflexión”¹³⁹⁰ que permite “exiliarme enteramente, despojarme de este *Cogito* ilusorio que ocupa inicialmente el lugar del acto fundador del *Yo pienso, yo soy*”¹³⁹¹. El paso por la tópica y la económica freudiana provoca la definitiva separación de reflexión y conciencia: es ese momento de la reflexión que disocia la apodíctica posición de la reflexión y la inadecuada pretensión de la conciencia a saber de sí. La primera aportación de la disciplina freudiana a la filosofía reflexiva es que obliga a abandonar la pretensión de la conciencia a dominar el sentido, denunciando el carácter de falso-saber de la evidencia de la conciencia inmediata, dando al filósofo la oportunidad de salvar la inexpugnable certeza de la reflexión y, con ello, abriendo una auténtica vía de acceso a sí mismo.

¹³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 439.

¹³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 440.

¹³⁸⁷ *Ibíd.*

¹³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 441.

¹³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 442.

¹³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 443.

¹³⁹¹ *Ibíd.*, p. 444.

A la luz de este descentramiento de la conciencia inmediata puede ser incorporado como un momento de la reflexión el movimiento de la metapsicología freudiana. El punto de vista tópico-económico desplaza el lugar del sentido de la conciencia hacia lo inconsciente. El deseo habla con un lenguaje mixto de sentido y fuerza, y por eso, para acceder a la raíz del deseo, hay primero que deshacerse del sentido consciente para encontrar su origen en otro lugar. Si el deseo accede al sentido mediante mecanismos de distorsión del sentido, la interpretación es esa tarea de desplazamiento del foco del sentido que tiene que deshacer la distorsión.

El despojamiento de la conciencia inmediata, dice Ricœur, es realizado por Freud en dos trayectos. El primero es de desprendimiento (*déprise*): va desde el punto de vista descriptivo de la conciencia inmediata hasta el punto de vista tópico-económico donde la conciencia toma conciencia de sí misma al descubrir las pulsiones y su destino. Tiene tres etapas. La primera consiste en la inversión de la *epoché* fenomenológica que hace del análisis una anti-fenomenología. Lo inconsciente deja de definirse a partir de la conciencia y pasa a ser una localidad donde residen representaciones. La conciencia se hace problemática: en lugar de ser-consciente, es esa tarea de devenir-consciente. En segundo lugar, el abandono del concepto de “objeto”, que deja de ser una representación para convertirse en destino de la pulsión. Finalmente, el narcisismo, que convierte el yo también en objeto sujeto a los mismos procesos económicos de la libido. El narcisismo es lo absolutamente primitivo y primordial, ese “auténtico genio maligno a quien debe atribuirse nuestra más extrema resistencia a la verdad”¹³⁹². Es el “foco de resistencia a la verdad”¹³⁹³ que sustenta la concepción topográfica del aparato psíquico. El narcisismo es la humillación del *Cogito*: el *ego* descubre que no es dueño de sí. Esta humillación es un momento de la historia de la conciencia: el narcisismo es esa resistencia que enmascara el sentido. El narcisismo es el origen de la falsa-conciencia, de ese falso saber sobre sí mismo. Y por eso la conciencia, si quiere devenir-consciente, tiene primero que dejarse humillar, tiene que aprender a vencer la resistencia del narcisismo que se encuentra en el origen de la conciencia ilusoria para acceder, mediante la educación en el principio de realidad, a una conciencia de sí menos ilusoria.

El segundo trayecto es de recuperación (*reprise*): remonta desde las presentaciones de la pulsión a sus retoños en la conciencia. Tras la deposición de la conciencia inmediata, la presentación de la pulsión es la noción que inicia el proceso de reapropiación del sentido, es el punto en que comienza el inverso proceso de devenir-consciente. En sí incognoscible, la pulsión entra en el campo psíquico por su índice de presentación. Establece así la identidad estructural entre los sistemas consciente e inconsciente por la cual lo inconsciente entra en el territorio del sentido, haciendo posible el devenir-consciente.

Este doble movimiento de desprendimiento y de recuperación permite completar la deducción del campo de experiencia psicoanalítico, cuya primera parte ha consistido en la limitada aproximación fenomenológica, a partir de la discusión sobre el “realismo

¹³⁹² Ibid., p. 447.

¹³⁹³ Ibid., p. 449.

de lo inconsciente”¹³⁹⁴ implicado por la tónica freudiana. Este realismo expresa, sostiene Ricœur, “no una caída en el naturalismo, sino una desposesión de la certeza inmediata, un retroceso y una humillación de nuestro narcisismo”, cuyo efecto es “la promoción de una nueva cualidad de conciencia”¹³⁹⁵.

¿Qué tipo de realidad atribuye Freud a lo inconsciente? Ricœur recupera la tesis fijada en *Lo voluntario y lo involuntario*: el psicoanálisis presupone un realismo empírico referido al carácter mecánico de las leyes que regulan el sistema inconsciente: las fuerzas y las leyes económicas que la regulan tienen un aspecto cuasi-físico, de cosa. Pero la única realidad conocida es la de las presentaciones psíquicas de la pulsión. El realismo freudiano no lo es de las pulsiones directamente, sino de las presentaciones de las pulsiones. Este es el índice de su realidad, el aspecto cognoscible de lo incognoscible, del cual se derivan todas las operaciones económicas. En este sentido, lo inconsciente es, en sí mismo, solo una “realidad diagnosticada”¹³⁹⁶, derivada de las operaciones de interpretación que le dan sentido. Un realismo empírico de lo inconsciente pretendería “hacer pensar a lo inconsciente”, y eso es “una mitología, la peor de todas”¹³⁹⁷: convertir lo inconsciente en conciencia. Para evitar tal tentación, el realismo de lo inconsciente tiene que ser al mismo tiempo un idealismo del sentido. Lo inconsciente no es algo que la conciencia tiene, sino una especie de “subjetividad trascendental”¹³⁹⁸ en la que se instalan las reglas que rigen la interpretación; en este sentido se puede decir que “el ello habla”: hay sentido antes de que haya pensamiento. Pero, junto al realismo empírico de las presentaciones de la pulsión, hay un idealismo trascendental: “realidad del ello, idealidad del sentido”¹³⁹⁹. El ello es el sistema de reglas de producción distorsionada de sentido; pero el sentido es lo que aparece al término del análisis. Esto determina la validez y límites del índice de realidad atribuido a las instancias tónicas.

Ahora bien, en segundo lugar, la repetición reflexiva de la metapsicología no deja indemne la figura del sujeto. La segunda parte de la inscripción del psicoanálisis en la reflexión consiste en el análisis de la figura del sujeto que brota de esta aventura freudiana, de este doble movimiento de despojamiento de la conciencia y de su posterior tarea de devenir-consciente. Esta es la fundamental aportación de Freud a la empresa ricœuriana: el sujeto adquiere la forma de un “*Cogito* herido”¹⁴⁰⁰, en el sentido dado por Freud en *Una dificultad del psicoanálisis*. La última de las tres humillaciones infligidas por la ciencia al narcisismo del hombre, la más cruel, consiste en arrasar la creencia ficticia de ser señor de su propia conciencia. No es señor del cosmos, no es señor de los seres vivos, y ni siquiera es señor de sí: todo lo que cree saber sobre sus pensamientos, anhelos, creencias, deseos, es banalidad: solo un falso saber. Pero, aunque humillado,

¹³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 452.

¹³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 453.

¹³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 457.

¹³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 460.

¹³⁹⁸ *Ibíd.*, p. 453.

¹³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 460.

¹⁴⁰⁰ *Ibíd.*

todavía es *Cogito*; aunque falsa, todavía es conciencia: ¿cuál es su nueva forma? La de “un *Cogito* que se pone pero no se posee en absoluto; un *Cogito* que no comprende su verdad originaria más que en y por la confesión de la inadecuación, de la ilusión, de la mentira de la conciencia actual”¹⁴⁰¹.

La repetición de la *tópica* freudiana convierte el psicoanálisis en esa peripecia de la reflexión por la cual la conciencia inmediata es despojada del foco del sentido y descubierta como falsa conciencia. La repetición de la *económica* tiene que permitir explorar positivamente la posición del deseo por el que yo me encuentro puesto: descubrir la “posición anterior del “*sum*” en el corazón del “*Cogito*”.”¹⁴⁰². Tras la peripecia del despojamiento de la conciencia y su complementario devenir-consciente, la repetición del discurso económico inicia una segunda peripecia de la reflexión: en este nuevo aspecto, Freud representa una Arqueología del sujeto. Se trata ahora, de la mano de la relectura de las categorías psicoanalíticas, de penetrar hasta la posición del deseo que habita en el *Cogito* reflexivo, de excavar las capas que separan la dimensión de la conciencia hasta la fuente originaria del sentido. Interpretado como arqueología de la reflexión, Freud es la vía para mostrar tanto la transformación de lo que inicialmente es fuerza, energía, en lenguaje, como la debilidad del lenguaje para transformar toda la fuerza en sentido.

¿Qué visión del *sum* del *Cogito* ofrece la económica freudiana? Fundamentalmente, Freud permite describir la esencial naturaleza arcaica del deseo. La económica ofrece una “revelación de lo arcaico”, una “manifestación de lo siempre anterior”¹⁴⁰³. El concepto que ha de ser releído para acceder al arcaísmo del deseo es la noción de regresión. El estudio del sueño permitía comprobar cómo el cumplimiento del deseo supone siempre un retorno a los deseos más indestructibles, más inmortales, más arcaicos del inconsciente: regreso a la infancia, regreso al pasado, el sueño nunca nos lanza hacia el porvenir; el inconsciente se caracteriza más bien como un fondo arcaico idéntico que hace que el aparato psíquico funcione siempre regresivamente. La *tópica* añade a la económica la distribución de los grados de profundidad del deseo desde su dimensión más superficial (la conciencia) hasta su fondo indestructible.

Para explorar este aspecto arcaizante de lo inconsciente, esto es, del freudiano *sum* del *Cogito*, Ricœur distingue dos sentidos de arcaísmo: uno “restringido” y otro “generalizado”¹⁴⁰⁴. El primero refiere al ámbito del sueño y la neurosis tematizado por la metapsicología. Con ello se añade un segundo aspecto: lo arcaico se caracteriza por su relación con lo temporal. Mientras que el sistema consciente se caracteriza por la función de temporalización, el sistema inconsciente es esencialmente *Zeitlos*. La serie de procesos del sistema inconsciente operan fuera del tiempo, ajenos a toda dimensión de realidad, regulados exclusivamente por el principio de placer. Lo profundo y abisal es intempestivo. Este mismo carácter atemporal es posteriormente atribuido al

¹⁴⁰¹ Ibíd.

¹⁴⁰² Ibíd., p. 461.

¹⁴⁰³ Ibíd.

¹⁴⁰⁴ Ibíd., p. 463.

impersonal y neutro ello de la segunda tónica. El ello es “el reino fuera del tiempo, el orden de lo intempestivo”¹⁴⁰⁵. Porque es *Zeitlos*, el deseo es ese irrebasable fondo que presta su espesor a la existencia. Que la represión sea el régimen ordinario del psiquismo prueba que este es prisionero de lo infantil y lo indestructible que está en el origen de la debilidad del hombre para rebelarse contra el principio de placer y comenzar a educarse en el principio de realidad. La excavación arqueológica, finalmente, presta una nueva faceta de lo arcaico con la introducción del narcisismo: en efecto, el narcisismo es la “forma original del deseo al que siempre se retorna”¹⁴⁰⁶, el “«depósito» de la libido”¹⁴⁰⁷ al que retorna toda energía desinvertida, origen de toda elección de objeto y condición de toda sublimación. El *sum* del *Cogito*, el arcaísmo de lo inconsciente, es finalmente descrito como un inapresable “arcaísmo egótico”¹⁴⁰⁸, que se encuentra siempre disimulado, alimentando todas las innumerables manifestaciones amorosas, toda elección de objeto.

Este fondo arcaico del deseo, descubierto en el estudio del sueño y la neurosis, es posteriormente aplicado analógicamente a las representaciones culturales en el marco de la segunda tónica. La teoría de la cultura también puede ser así reinterpretada, en este sentido, como un momento arqueológico de la reflexión, solo que generalizado: “el genio del freudismo es haber desenmascarado la estrategia del principio de placer, forma arcaica de lo humano, bajo sus racionalizaciones, sus idealizaciones, sus sublimaciones”¹⁴⁰⁹. Toda producción cultural es, pues, una nueva irrupción de lo arcaico, un diferente retorno de lo reprimido.

Esta generalización a la cultura de la reflexiva arqueología del sujeto completa la descripción del *sum* del *Cogito* con dos nuevos matices. Primero, la segunda tónica liga al arcaísmo del ello un arcaísmo del superyó, que presta a la vida ética su carácter enajenado, su aspecto de patología del deber que descubre el enraizamiento de lo sublime en el fondo arcaico del deseo. Después, la introducción de la pulsión de muerte revela una última faceta: es, precisamente, el “índice arcaico”¹⁴¹⁰ de toda pulsión. El impulso hacia la agresividad y la destrucción encubre en realidad una tendencia más primitiva y esencial hacia la repetición que manifiesta, justamente, el fondo arcaico de toda pulsión, incluso del principio de placer. Pulsión de muerte es pulsión de repetición, de destemporalizante retorno al narcisismo originario, que es su destino último.

Ahora bien, en tercer lugar, ¿de qué forma puede esta arqueología freudiana, esta “filosofía implícita del deseo indestructible, inmortal, intemporal”¹⁴¹¹, ser incorporada en la filosofía de la reflexión? Ricœur necesita repetir reflexivamente una última categoría fundamental del sistema freudiano: la presentación afectiva, distinta de la presentación representativa, representa, en este descenso del freudismo hacia el fondo pulsional

¹⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 465.

¹⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 467.

¹⁴⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 468.

¹⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 472.

¹⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 474.

arcaico donde el sentido se origina, la frontera última entre lo orgánico y lo psíquico, el límite entre *bíos* y *lógos*.

Lo que se presenta en el afecto, y que no puede convertirse en representación, es, dice Ricœur, “el deseo como deseo”¹⁴¹². La presentación afectiva es la causa de que la económica no pueda ser del todo reducido al punto de vista tópico, eso que hace que lo inconsciente no sea lenguaje, sino solo “impulso hacia el lenguaje”¹⁴¹³ desde un fondo mudo y silencioso, pero que es “lo innombrable en la raíz del decir”¹⁴¹⁴, la fuente desiderativa de la expresividad, lo “pre-significante” e “insignificante” del que brota todo sentido. Las metáforas energéticas, el lenguaje económico de las inversiones, representan para Freud la única forma de “decir este no-decir”¹⁴¹⁵. Todo lo que en el inconsciente puede hablar, que es representable y que puede ser traducido lingüísticamente, remite así a un fondo radicalmente no simbolizable y no traducible, que es el deseo como deseo.

La teoría analítica revela así a la reflexión el *sum*, la densidad existencial que habita en la profundidad del *Cogito*; la reflexión, por sí sola, alcanza a descubrir la posición del *Cogito*, pero es un *Cogito* abstracto sin la incorporación del análisis que revela su densidad previa, la instancia desiderativa, existencial, de la que todo pensamiento consciente brota y que la reflexión no puede por sí sola descubrir. Que la pulsión esté por debajo de la representación, originando la representación, pero que el afecto no sea representable, que sea irreductible a toda representación, perfila justamente la posición del deseo en la frontera de lo significativo, antes del lenguaje pero originando lenguaje. De esta forma, el punto de vista económico de la teoría analítica enraíza el conocimiento en el espesor de la existencia, en la profundidad arcaizante del deseo. Freud forma parte de la estirpe de filósofos que se han opuesto virulentamente a cualquier cartesiana tentación de atribuir validez a la imagen que la conciencia tiene inmediatamente de sí misma; que, por el contrario, han tratado de pensar la forma como el conocimiento hunde su raíz en el deseo, como la razón se articula con la libertad. Porque, en efecto, hay en Freud un deseo profundo de “ir de la psicología a la filosofía”¹⁴¹⁶ que se hace explícito especialmente en el momento especulativo de la reformulación final del sistema como lucha de gigantes entre Eros y Muerte.

¿Y por qué querría Freud ir a la filosofía? Pues, sin duda, para, rompiendo los estrechos límites del cientificismo mecanicista en cuyo contexto emerge su sistema, reclamar la concepción romántica de la *Naturphilosophie*; cabría decir, en este sentido, que “toda la doctrina freudiana es una protesta de la filosofía de la naturaleza contra la filosofía de la conciencia”¹⁴¹⁷. Tras Spinoza, tras Leibniz, y también tras Schopenhauer y Nietzsche, “Freud es de la estirpe de pensadores para los que el hombre es deseo antes de ser palabra; el hombre es palabra porque la primera semántica del deseo es delirio y

¹⁴¹² Ibid., p. 475.

¹⁴¹³ Ibid.

¹⁴¹⁴ Ibid.

¹⁴¹⁵ Ibid.

¹⁴¹⁶ Ibid., p. 330.

¹⁴¹⁷ Ibid.

porque jamás ha acabado de rectificar esta distorsión inicial”¹⁴¹⁸. Freud puede entonces ser interpretado como un nuevo esfuerzo por pensar la relación entre deseo y conocimiento, por explicar la transformación del esfuerzo de existir en representación, eso mismo que ya Spinoza trató de pensar bajo el concepto de “idea”, eso que especialmente Leibniz trató de pensar bajo el concepto de “expresión”.

¿Qué añade Freud a esta tradición? No, en efecto, la constatación de la existencia de una dimensión del sentido más acá de la conciencia, algo que ya saben perfectamente Spinoza y mejor aún Leibniz. Lo que Freud aporta, especialmente releendo reflexivamente esta figura de la presentación del afecto, es la constatación de que esa dimensión del sentido que se encuentra más acá de la conciencia no puede ser directamente capturada por la reflexión. El deseo es lo indecible que busca ser dicho, es un querer decir, es *expresividad*; pero el acceso a esa expresividad del deseo requiere de una adecuada técnica hermenéutica, que es la gran aportación freudiana. Porque la reflexión por sí sola no basta, se requiere una técnica de descifrado capaz de mostrar la dependencia del *Cogito* de la posición del deseo; capaz de mostrar la forma como tras los sueños, los fantasmas, los mitos, los ritos y, en general, tras todas las formaciones culturales, trabaja el lenguaje silencioso y arcaico del deseo. El beneficio que se obtiene tras el rodeo por Freud es la constatación de la insuficiencia de una aproximación eidética. La reflexión sobre la experiencia inmediata es insuficiente y abstracta: tiene que ser completada con una hermenéutica capaz de descifrar el sentido; por eso, “el enraizamiento de la reflexión en la vida no es comprendido en la conciencia reflexiva más que a título de verdad hermenéutica”¹⁴¹⁹.

3.3. *Dialéctica entre arqueología y teleología: devenir conciencia de sí*

¿Qué ha logrado hasta ahora Ricœur? Fundamentalmente, redescubrir los ingredientes fundamentales de su *lectura* de Freud en los términos de una reflexiva Arqueología del sujeto: introducir a Freud en la tradición de la filosofía de la reflexión. ¿Cómo lo ha hecho? Primero, presentando sistemáticamente el pensamiento freudiano. Después, a pesar del carácter anti-fenomenológico del psicoanálisis, se ha servido de conceptos fenomenológicos para deducir la experiencia analítica. El resultado de esta aproximación limitada ha sido mostrar la consonancia fundamental entre fenomenología y análisis: la Semántica del Deseo freudiana ha sido declarada para la fenomenología como su otro. A partir de esta aproximación ha comenzado la tarea de repetición reflexiva del sistema analítico cuyo resultado es su reinterpretación como Arqueología del sujeto. Primero, repitiendo la metapsicología, ha mostrado cómo la doctrina psicoanalítica es la más adecuada disciplina para despojar a la conciencia de su pretendida posición de fundamento del sentido: el resultado es un desplazamiento del origen del sentido hacia ese lugar de lo inconsciente. En segundo lugar, mediante la repetición reflexiva de la económica, ha reinterpretado el psicoanálisis en los términos

¹⁴¹⁸ Ibid.

¹⁴¹⁹ Ibid., p. 480.

de una Arqueología del sujeto; en efecto, aquí se muestra la forma como la doctrina freudiana promueve la figura de un *Cogito* herido, y proporciona los ingredientes, a través de la noción de arcaísmo del deseo, para explorar el *sum* del Cogito. Finalmente, en tercer lugar, ha incorporado esta Arqueología del sujeto en la filosofía de la reflexión, mostrando de qué forma Freud pretende pensar de nuevo el enraizamiento del pensamiento en el espesor de la existencia. En resumen: Ricœur ha logrado absorber todo lo que ha dicho en su *lectura* de Freud, la descripción del aparato psíquico, de la teoría de la cultura, de la reinterpretación final del sistema a la luz de la pulsión de muerte, en un momento de su modelo de reflexión concreta. Aquello que fue presentado como lectura de Freud es ahora Arqueología del Sujeto. Es esto lo que Ricœur quiere decir cuando afirma que “yo me comprendo a mí mismo leyendo a Freud” como una “arqueología del sujeto”¹⁴²⁰, la razón de la necesidad del rodeo de la reflexión por Freud.

¿Cuál es el resultado fundamental de esta repetición filosófica de Freud? La alteración de la noción de representación. Reinterpretado como arqueología del sujeto, la teoría analítica demuestra el carácter insuperable de la vida, La arqueología del sujeto ha mostrado el carácter insuperable de la vida, la posición del deseo por el que yo, que me sé reflexivamente como conciencia, que soy *Cogito*, siempre me encuentro ya puesto. En fin, que la representación brota de la existencia. Que hay un *sum* que precede y pone al reflexivo yo pienso.

¿Qué implica esto? Que, frente a la perspectiva fenomenológica, hay una antitética explicación de la producción del sentido: que hay un conflicto de las interpretaciones. No solamente la fenomenología es la vía para acceder al sentido de una representación. Hay una segunda vía psicoanalítica. Ricœur lo llama “las leyes de la doble expresividad”: “la representación no obedece solamente a una ley de intencionalidad que haga de ella la expresión de algo, sino a otra ley que hace de ella la manifestación de la vida, de un esfuerzo o de un deseo”¹⁴²¹. El sentido de una misma representación puede ser comprendido a partir de dos puntos de vista legítimos y antagónicos: el primero, la vía fenomenológica, considera la representación desde la relación intencional que rige su manifestación; el segundo, la vía de la exégesis psicoanalítica, descifra el deseo oculto en ella. Pero esto genera una contradicción: o bien el sentido es una manifestación de un algo intencional, o bien es expresión distorsionada de un deseo encubierto. No puede ser que lo que hay ahí sea al mismo tiempo manifestación y deseo distorsionado. Es como si el deseo provocara una interferencia con la intencionalidad de la conciencia, envolviendo su claridad en un insuperable fondo tenebroso.

¿Cuál es ahora la tarea? Resolver el conflicto de las interpretaciones, construir una teoría del sentido capaz de articular los antitéticos modelos fenomenológico y analítico. Esta es la tarea que Ricœur se propone realizar en los capítulos tercero y la primera mitad del cuarto de la parte Dialéctica de *De la interpretación*.

¹⁴²⁰ Ibid., p. 482; reformulado en p. 440.

¹⁴²¹ Ibid., p. 479.

¿Y cómo se propone hacerlo? El primer paso es mostrar cómo la interpretación arqueológica es el reverso de una génesis progresiva del sentido: cómo el movimiento del sentido puede ser recorrido en dos direcciones, hacia abajo, regresivamente, hacia arriba, prospectivamente. El punto de partida es reconocer que la arqueología del sujeto es, por sí sola, abstracta, tan abstracta como la sola reflexión: explica perfectamente el despojamiento de la conciencia como fuente de sentido, pero es incapaz de dirigir el movimiento inverso de devenir-consciente por el que esa conciencia pueda llegar a apropiarse del sentido de su existencia como deseo y esfuerzo. Para hacer esto, la conciencia necesita no solo de un *arché*, sino también de un opuesto *telos*; porque “solo tiene un *arché* un sujeto que tiene un *telos*”¹⁴²². Por eso, sostiene Ricœur, una arqueología tiene que ser dialécticamente complementada con una opuesta teleología.

Ahora bien, ese sentido que tiene que ser recobrado, en el proceso de devenir-consciente, para llegar a ser conciencia de sí, no puede pertenecer tampoco al sujeto. El sujeto no puede ser dueño de un sentido que ha perdido y del que se tiene que apropiarse. De esta forma, tiene que haber un nuevo descentramiento, una nueva desposesión de la pretensión de la conciencia de ser fuente del sentido. Si “inconsciente” es el nombre del lugar donde el sentido se origina, “espíritu” (*Geist* / *esprit*) es el nombre apropiado del fin que orienta el trabajo de devenir-consciente de la conciencia, ese sentido del que la conciencia se apropia pero que no le pertenece. Espíritu (y no conciencia) es, en sentido hegeliano, la serie de figuras mediadoras que dan un *telos* al proceso de devenir-consciente. Arqueología y teleología se articulan dialécticamente en el interior de la filosofía del sujeto operando dos desplazamientos del sentido: uno explora el origen del sentido en el fondo abismal del arcaísmo de lo inconsciente; el otro explora la finalidad del sentido que tira de ella orientándolo su devenir-consciente. Por así decir, si la analítica de Freud es el *otro* que *corrige* la insuficiencia de la fenomenología de Husserl, la fenomenología del espíritu de Hegel es el respectivo *otro* que *corrige* la insuficiencia de la analítica de Freud.

De la mano de Hegel, a partir de Freud, Ricœur vuelve a plantear la cuestión de la formación de la conciencia de sí elaborada ya en *El hombre lábil*, pero ahora liberada del contexto de la problemática del mal. Allí, partía de la hipótesis de que la característica ontológica del ser del hombre era la desproporción, la falta de coincidencia consigo mismo, eso que entonces Ricœur llamaba su “limitación”, ese ser mediación de lo finito y lo infinito que era finalmente descrito como la relación dialéctica entre afirmación originaria y negación existencial. Es justamente esta dimensión ontológica central a la que ahora regresa desde una nueva luz, tras la lectura de Freud, tras la reelaboración de su doctrina como una Arqueología del sujeto, y tras comprender la necesidad de que esta Arqueología ha de ser articulada dialécticamente con una Teleología para explicar el paso de la conciencia a la conciencia de sí. Por así decir, es ahora, en diálogo con Hegel, el gran ausente de *El hombre lábil*, donde la reflexión está dominada por la presencia de Kant, para comprenderse a sí mismo

¹⁴²² *Ibíd.*, p. 481.

leyendo a Freud, Ricœur vuelve a poner en juego la esencial dialéctica entre afirmación originaria y negación para pensar el proceso por el que la conciencia inmediata se deshace para rehacerse como conciencia de sí. El resultado de este nuevo movimiento es la solución de la inicialmente irreductible antítesis entre los dos tipos de hermenéutica (reductora y restauradora) de las formaciones mítico-poéticas de la cultura.

La condición para ello es mostrar cómo arqueología y teleología se requieren mutuamente, son extremos de una relación dialéctica. Esto significa regresar de nuevo a la obra de Freud para buscar en su interior los ingredientes de esta teleología inspirada en Hegel. Con ello, Ricœur no pretende “completar a Freud”, sino más bien “comprenderle comprendiéndome”¹⁴²³. Puesto que, afirma Ricœur, “yo no comprendo la noción de arqueología más que en su relación dialéctica con una teleología”¹⁴²⁴, entonces es necesario mostrar cómo el propio análisis freudiano funciona dialécticamente. Si anteriormente ha destacado los aspectos *reflexivos* del freudismo, el objetivo ahora es mostrar los aspectos *dialécticos*. Así pues, se trata de mostrar que la doctrina psicoanalítica es “una arqueología explícita y tematizada”, pero que remite, en virtud de la “naturaleza dialéctica de sus conceptos”, a una “teleología implícita y no tematizada”¹⁴²⁵. Esta nueva repetición de Freud es el siguiente paso de la investigación.

¿Por qué propone Ricœur como modelo, para reinterpretar a Freud, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel? Porque es “una teleología explícita de la toma de conciencia” y, por ello, “el modelo de toda teleología de la conciencia”¹⁴²⁶. Tirando del hilo abierto al considerar la función de la negatividad en las conclusiones de su lectura de Freud, Ricœur constata la existencia de una relación de “homología”¹⁴²⁷ entre Freud y Hegel: la Fenomenología trata los mismos problemas que el psicoanálisis, pero en un “orden inverso”¹⁴²⁸. No se trata, por tanto, de mezclar eclécticamente Freud y Hegel, sino más bien de mostrar cómo ambos describen el mismo proceso que va desde el tenebroso fondo de la vida hacia la luz del sentido, solo que en direcciones opuestas. Freud es “una imagen invertida de Hegel”¹⁴²⁹. En Freud, la arqueología es explícita y la teleología implícita; en Hegel, la teleología explícita y la arqueología implícita; en ambos, un solo proceso que describe el paso de lo que es *bíos* al plano del *lógos*. En esta homología se cifra la solución dialéctica a la antítesis.

¿De qué manera se encuentran Hegel y Freud? A diferencia de la fenomenología de Husserl, que, en la fase de las *Meditaciones* explora la forma como la *conciencia* constituye sentido, la fenomenología de Hegel describe el trabajo del *espíritu* que mediatiza la conciencia a través de una serie de figuras que elevan progresivamente su falsa certeza originaria hacia la verdad. Describe la transformación de la conciencia en conciencia de sí para, a la luz del proceso completo de mediaciones, después de

¹⁴²³ *Ibíd.*, p. 483.

¹⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 482.

¹⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 483.

¹⁴²⁶ *Ibíd.*

¹⁴²⁷ *Ibíd.*

¹⁴²⁸ *Ibíd.*

¹⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 484.

atravesar todas las figuras del espíritu, amo y esclavo, exilio estoico, indiferencia escéptica, conciencia desdichada... reafirmar reflexivamente la verdad inicial que en la conciencia inmediata ya había: se completa así el proceso circular por el cual el hombre deviene-consciente mediante un regreso de la conciencia que, haciéndose otra de sí, llega a ser sí misma. La fenomenología hegeliana es también una exégesis de la conciencia, una especie de *metapsicología* invertida que muestra el recorrido por el que la conciencia, desdoblándose en otra de sí, se reencuentra y se apropia de sí convirtiéndose en conciencia de sí.

En este sentido, aunque Ricœur acepta que la *Fenomenología* no puede ser restaurada “tal y como fue escrita”, defiende que hay dos temas fundamentales de la fenomenología del Espíritu hegeliana que hay que preservar y que pueden servir de “guía” para comprender a Freud y, en general, para cualquier “empresa de este mismo estilo”¹⁴³⁰. El primero es la noción de “dialéctica”¹⁴³¹ y su relación con la verdad. Dialéctica es, en Hegel, el movimiento progresivo por el que la conciencia accede a la verdad en cada posterior figura, en el que la verdad brota de la iluminación que el sentido propio de cada figura recibe desde su inmanente sentido final. La fenomenología no “crea nada”, tan solo “explicita” el sentido que se encuentra contenido ahí delante, “desimplica”, a la luz del sentido de la figura posterior, el sentido de la figura anterior. En este sentido, la verdad es eso que brota del “avance del espíritu sobre sí mismo”¹⁴³².

El segundo tiene que ver con el tema de la fenomenología: la “producción del sí –Selbst– del sí de la conciencia de sí”¹⁴³³. El resultado de la síntesis progresiva del movimiento dialéctico es la posición de sí. ¿Dónde está el punto de encuentro con Freud? En el hecho de que el sí aparece en el deseo (*Begierde*). Freud y Hegel describen el mismo movimiento que explica la génesis de la cultura a partir del deseo, pero mientras que, en Freud, esa génesis es comprendida económicamente como retorno a la libido, en Hegel, esa génesis es descrita como la promoción del espíritu hacia la verdad de la vida, una verdad que se ignora y que debe ser recuperada reflexivamente. Por esta razón en Freud en la tópica-económica freudiana, aunque haya un devenir-consciente, no hay sitio para la figura del sí: no puede ser el resultado de ninguna vicisitud de la pulsión. Es Hegel quien pone esta figura. Es la categoría hegeliana de espíritu la que permite pensar la posición del sí como el proceso teleológicamente orientado por el que la conciencia se apropia de la verdad de su vida.

Para examinar la relación entre deseo y conciencia de sí, Ricœur se detiene a comentar con especial cuidado, en diálogo con Hyppolite, el pasaje de la *Fenomenología* dedicado a la posición de la vida y el deseo en la autoconciencia¹⁴³⁴. La falta de coincidencia de la conciencia consigo misma es lo que hace de la vida

¹⁴³⁰ Ibíd., p. 486.

¹⁴³¹ Ibíd.

¹⁴³² Ibíd.

¹⁴³³ Ibíd., p. 487.

¹⁴³⁴ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, “La verdad de la certeza de sí mismo”, pp. 245-257.

“inquietud”¹⁴³⁵ (*Unruhe*). La negatividad es eso que habita en su interior desdoblándola, haciéndola otra de sí para, así, llegar a ser sí misma: “la vida es el sí, pero bajo forma inmediata – el sí en sí – que no se sabe más que en la reflexión donde el sí es finalmente para sí”¹⁴³⁶. Hay también en Hegel, afirma Ricœur, una “filosofía del deseo”¹⁴³⁷. La autoconciencia es la verdad de la conciencia, pero resulta que “la conciencia de sí es deseo”¹⁴³⁸, ese deseo de ser otra conciencia, de desdoblarse, salir de sí y así alumbrar la propia verdad de la vida, ese deseo que empuja a la conciencia a buscarse a sí misma en lo otro de sí, en una nueva figura del espíritu. La falsa certeza se convierte en verdad gracias a este desdoblamiento reflexivo de la conciencia, a este adelantarse hacia lo otro de sí, para apropiarse de sí misma reconociéndose en otra cosa, explicitando y mediatizando lo que en ella ya había. La vida es inquietud porque el sí nunca es lo que inicialmente cree ser, porque la conciencia es ese deseo de lo otro de sí que impulsa el infinito trabajo reflexivo teleológicamente orientado por el que se desborda hacia otras nuevas formas de conciencia donde halla la ignorada verdad de su propia vida. Mientras que en Freud lo inconsciente expresa cómo el sentido brota de una instancia anterior, en Hegel el espíritu expresa cómo el sentido atrae teleológicamente rectificando el falso sentido aparente de las figuras anteriores; en este sentido, concluye Ricœur, “el espíritu es historia, lo inconsciente es destino”¹⁴³⁹.

En la forma como Hegel explica el paso de la vida y el deseo a la autoconciencia reconoce Ricœur la presencia de Freud. En Hegel reencontramos el mismo tema central freudiano del carácter insuperable de la vida y el deseo: “La vida es, en el corazón mismo de la conciencia de sí, este espesor oscuro que la conciencia de sí, en su avance, revela detrás de ella como lo que trae consigo la primera diferencia de sí mismo”¹⁴⁴⁰. La conciencia de sí supera la vida al mismo tiempo para descubrir inmediatamente que, como posición inicial, como afirmación originaria, la vida es insuperable. El trabajo de la conciencia de sí consiste en mediatizar eso que la vida da inmediatamente, que la conciencia retiene y reafirma en cada nueva figura del espíritu. La dialéctica del reconocimiento entre amo y esclavo viene solamente a explicitar y desplegar esta dialéctica interna del deseo en la lucha por el reconocimiento. El deseo es, así, “lo superado insuperable”¹⁴⁴¹: la conciencia no puede suprimirlo, solo mediatizarlo duplicándose, haciéndose otra, atravesando las distintas figuras del espíritu, para así conquistarse a sí misma, su propia vida que le pone en existencia.

Pero, de la misma forma que se puede reconocer a Freud en Hegel, se puede encontrar la presencia de Hegel en Freud. ¿Qué conceptos del sistema analítico pueden ser repetidos hegelianamente? ¿De qué forma hay en la explícita arqueología una implícita teleología en este último momento “dialéctico” de la *interpretación filosófica*

¹⁴³⁵ DI, p. 487.

¹⁴³⁶ *Ibíd.*, p. 488.

¹⁴³⁷ *Ibíd.*

¹⁴³⁸ *Ibíd.*

¹⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 491.

¹⁴⁴⁰ *Ibíd.*

¹⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 494.

de Freud? ¿De qué manera Freud se entiende mejor cuando se empareja su lectura con la de Hegel?

Ricœur encuentra tres índices de esta implícita teleología. El primero son un grupo de conceptos operatorios psicoanalíticos usados pero no tematizados desbordan la lógica tópico-económica. Mientras que la metapsicología construye un modelo solipsista de aparato psíquico, la “situación analítica” es intersubjetiva. Esta situación intersubjetiva permite reinterpretar el proceso analítico como un dialéctico desdoblamiento de la conciencia elevándose a la conciencia de sí. El tema de la transferencia verifica esta homología. De esta forma, todos los dramas freudianos pueden ser reinterpretados en términos dialécticos, desde el Edipo hasta los destinos de las pulsiones.

En segundo lugar, el concepto de identificación, un concepto bien tematizado durante la elaboración de la teoría del superyó pero que resulta discordante con el modelo tópico y económico. En efecto, el origen de la autoridad es algo externo: no proviene del ello, sino de la figura del padre. Por eso, para ser introducida en la historia del deseo, tiene que ser adquirida. El Edipo explica esta adquisición. El resultado del proceso de incorporación en la historia del deseo de la autoridad externa son los ideales morales. Ahora bien, esta explicación supone una dialéctica de nuevo homóloga al hegeliano desdoblamiento de la conciencia: la conciencia moral es el resultado del advenimiento al interior de la conciencia del otro como modelo. De esta forma, el problemático concepto de identificación puede comprenderse como integrado por dos procesos: es un “deseo de tener” que pertenece al orden libidinal del objeto y que se explica desde el sistema tópico, pero también un “deseo de ser-como” que pertenece a un orden intersubjetivo previo a partir del cual se instaura el superyó. Este segundo proceso representa una transformación dialéctica del deseo que viene de fuera, que resulta de la educación del deseo, y que por ello escapa al esquema de regresión al narcisismo.

Finalmente, la cuestión de la sublimación, que siendo un concepto coherente con el conjunto del sistema, representa un problema no resuelto. La sublimación es, en efecto, ese concepto vacío en toda la temática tanto de la obra de arte como del origen de la moral, que Freud se esfuerza por esbozar en diferentes ensayos que tratan de pensar una forma no patológica de cumplimiento del deseo opuesta a la represión a partir de la desviación de la libido en una dirección no-sexual. Pero el resultado del esfuerzo por tematizar este concepto, primero en *Tres ensayos de teoría sexual*, después en *El narcisismo* y finalmente en *El yo y el ello*, es un fracaso. Pero este fracaso tiene un importante sentido para Ricœur: expresa el límite, lo “no-dicho”¹⁴⁴² de la doctrina analítica. La sublimación fracasa tratando de resolver la antinomia última en la teoría del superyó que Freud no es capaz de resolver en el marco tópico-económico: de un lado, hay un monismo energético que defiende que la única fuente de energía es el ello; del otro, hay un dualismo entre el deseo y la autoridad, según el cual el origen del

¹⁴⁴² Ibíd., p. 515.

superyó es la irreductible figura externa del padre. Lo que el punto de vista regresivo freudiano no consigue resolver es esta dialéctica absolutamente primaria entre el deseo y lo otro que el deseo. Y no lo consigue porque, para hacerlo, necesita un concepto de progresión que la económica no puede proporcionar pero que es presupuesto por la práctica analítica. En efecto, la única finalidad del análisis es promover la tarea de devenir-consciente del sujeto. Es, en este sentido, un proceso por el que, regresando a las fuentes inconscientes de la conciencia, la conciencia progresa, suprime su falsa imagen y se reconoce a sí misma. Pero el modelo económico del deseo no puede ofrecer el principio que dirige esta progresión por la que, como se dice en las *Nuevas Conferencias*, el Ello pueda advenir Yo. En este sentido, el fracaso del concepto de sublimación por suturar la relación entre deseo y lo otro que el deseo señala el límite de Freud, el momento en que Freud tiene que ser superado por una hermenéutica capaz de articular este doble movimiento de progresión y regresión, de arqueología y teleología. En este sentido, este fracaso tiene el importante efecto de conducir al problema del símbolo.

Llegamos, tras el largo rodeo por Freud, después de su lectura, después de su reinterpretación como antitética arqueología del sujeto, y después de su integración dialéctica con el modelo teleológico hegeliano, a los tres primeros epígrafes del último y decisivo capítulo de *De la interpretación*: “Hermenéutica: las aproximaciones al símbolo”. ¿Cuál es la tarea ahora? Producir un modelo de hermenéutica capaz de reintegrar dialécticamente arqueología y teleología en el movimiento único de la reflexión, cuya posibilidad ha sido ya anticipada al mostrar la interna presencia de una dimensión dialéctica en la arqueología freudiana. La estructura de doble sentido del símbolo es ese “mixto *concreto*” donde se entrecruzan arqueología y teleología. En este sentido, puede Ricœur reinterpretar la noción psicoanalítica de “sobredeterminación” de los símbolos. El sueño es símbolo porque acumula varios sentidos en la misma figura. El proceso simbólico era descrito en la forma del trabajo del sueño: la acumulación de sentidos es el resultado de procesos al mismo tiempo energético y retórico de condensación, desplazamiento y figuración.

El simbolismo del sueño es el reverso del proceso de transferencia de fuerzas: es al mismo tiempo una distorsión del sentido y un equilibrado de fuerzas; en esto consistía el carácter “mixto” de los conceptos analíticos. Pero, en Freud, esta acumulación de sentidos tiene un carácter exclusivamente regresivo. Esa es su estrechez: el sentido acumulado en la figura del sueño solo tiene una dirección: hacia atrás, hacia lo inconsciente. El símbolo, en Freud, sólo es vestigio. Este marco estrecho es quebrado, en Freud mismo, por el fracaso de la construcción del concepto de sublimación. Si no se deja elaborar adecuadamente dentro de una lógica exclusivamente económica es porque la sublimación revela ya otra función del símbolo. En el estudio sobre el sueño, y en su posterior aplicación analógica a los productos culturales, Freud solo ve en el símbolo disfrazamiento y distorsión, pero el mecanismo de sublimación anuncia, en el interior de Freud, algo más, una segunda función de descubrimiento, de desvelamiento del sentido. Hay en el mito y en la poesía más de lo que hay en el sueño,

y ese excedente de sentido no se deja captar exclusivamente con una estrecha analogía con el sueño. La sublimación no se deja reducir a un procedimiento suplementario, a un distinto destino de la pulsión: sublimación es la función simbólica misma que descubre que, por medio del disfrazamiento, opera una segunda función simbólica de desvelamiento.

Para salvar este sentido más ancho del símbolo que la sublimación proporciona, Ricœur redescubre la noción analítica de sobredeterminación mediante su concepto de “sobreimpresión” (*surimpression*)¹⁴⁴³, usado anteriormente para describir la relación de superposición, de recubrimiento, con la que el mal tuerce la originaria libertad inocente. La estructura de doble sentido del símbolo puede ser igualmente descrita como una superposición de dos sentidos que permiten, desde la misma instancia, dos tipos de interpretación antagónica, al mismo tiempo regresiva y progresiva. El sentido literal y manifiesto promueve la aparición de dos sentidos figurados, latentes, que se sobreimpresionan mutuamente. El símbolo es “el momento *concreto* de esta dialéctica”¹⁴⁴⁴ que, tras la interpretación filosófica de Freud, nos instala en el modelo de reflexión concreta buscado por Ricœur, que tiene que ser ya una hermenéutica, y que ha de ser capaz de explicar la conversión de la ilusoria conciencia inmediata en verdadera conciencia de sí.

¿De qué forma esta revisión de la estructura intencional del símbolo resuelve el conflicto de las interpretaciones? Primero, la ambigüedad del símbolo, más que una debilidad, representa la unidad concreta donde se articulan las dos formas igualmente legítimas y contrapuestas de interpretación. El símbolo contiene dos sentidos superpuestos que favorecen un doble despliegue, tanto en dirección de “un resurgimiento de significaciones arcaicas pertenecientes a la infancia de la humanidad y del individuo”, como en dirección hacia “la emergencia de figuras anticipadoras de nuestra aventura espiritual”¹⁴⁴⁵. Porque el símbolo es la unidad concreta donde se superponen dos sentidos, porque el símbolo es ese signo ambiguo “portador de dos vectores”¹⁴⁴⁶, opera un doble movimiento que primero nos empuja hacia atrás: “repiten nuestra infancia”, para después lanzarnos hacia adelante: “exploran nuestra vida adulta”, representando “la proyección de nuestras posibilidades propias sobre el registro de lo imaginario”¹⁴⁴⁷. En la parte “Problemática” la hermenéutica restauradora de sentido practicada en *Finitud y Culpabilidad* estaba al lado, oponiéndose, a la hermenéutica reductora practicada por Freud. Ahora son integradas dialécticamente en una sola estructura de sentido. Porque no es tanto que el símbolo invite a ir *o* hacia una dirección *o* hacia otra, practicando o bien una hermenéutica reductora o bien una hermenéutica restauradora, sino que más bien invita a ir primero hacia una para después ir hacia otra: porque el regreso y la promoción son dos momentos de un solo movimiento del sentido.

¹⁴⁴³ Ibid., p. 516.

¹⁴⁴⁴ Ibid., p. 517.

¹⁴⁴⁵ Ibid., p. 518.

¹⁴⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁴⁷ Ibid., p. 518-9.

Por eso, en segundo lugar, este movimiento dialéctico que a través de la regresión opera una progresión del sentido es la esencia de la relación ocultación-mostración, que constituye la esencia del símbolo. El símbolo es el lugar donde se entrecruzan las dos funciones simbólicas que hasta ahora parecían opuestas: porque sus sentidos se superponen, el símbolo disfraza al mismo tiempo que desvela. “Disfrazar-desvelar; ocultar-mostrar” no son dos funciones simbólicas distintas, sino “las dos caras de una única función simbólica”¹⁴⁴⁸. Los dos trabajos hermenéuticos que antes se obstruían y anulaban mutuamente son ahora reintegrados en la unidad del símbolo. El símbolo es “la identidad concreta entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-clave del inconsciente”¹⁴⁴⁹; es al mismo tiempo “vestigio” y “aurora de sentido”¹⁴⁵⁰. Interpretar es recorrer el sentido del símbolo al mismo tiempo hacia atrás, arqueológicamente, y hacia adelante, teleológicamente.

Finalmente, esto no significa que todos los símbolos cumplan de la misma forma esta función creadora de sentido. Cabe distinguir distintos grados¹⁴⁵¹. En primer lugar, hay una “simbólica sedimentada”, formada por símbolos estereotipados y dislocados donde no opera ningún trabajo de simbolización; este sería el nivel del simbolismo del sueño. Después, hay “símbolos de función usual”, formada por aquellos en uso, útiles para arbitrar las relaciones sociales; este sería el nivel donde trabaja la antropología estructural. Y, finalmente, hay auténticos “símbolos prospectivos”, que son “creaciones de sentido que, recuperando los símbolos tradicionales, con su polisemia disponible, vehiculan significaciones nuevas”¹⁴⁵². Solo estos símbolos producen nuevas creaciones de sentido que reactivando el fondo sedimentado del simbolismo. Esta es la instancia donde Ricoeur instala su exploración.

Y esto nos coloca ante un último problema: ¿de qué manera la sobredeterminación del símbolo permite explicar el proceso de constitución de la conciencia en un sí mismo? ¿De qué forma esta concepción hermenéutica, que integra en su interior el doble momento arqueológico y teleológico, es el modelo de reflexión concreta capaz de explicar el proceso por el que la conciencia se deshace de su certeza inmediata sobre sí misma y deviene conciencia de sí? El hilo conductor para resolver este último problema no va a ser ya la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que no puede ya ser asumida enteramente tal y como fue redactada, sino la revisión de su propia investigación: *El hombre lábil*.

En efecto, grado a grado, la exploración sobre la interna desproporción del hombre consigo mismo, esta posición media entre finitud e infinitud, primero en la esfera teórica, después en la esfera práctica, y finalmente en la esfera afectiva, acababa encontrando en la figura platónica del *thymós* ese “mixto” del sentimiento, tan “mixto” como el propio símbolo, en el que se enraíza la esencial inquietud de la vida. El *thymós* es el inquieto *corazón* que se alía tanto con la razón, cuando nos indignamos, como con

¹⁴⁴⁸ Ibid., p. 519.

¹⁴⁴⁹ Ibid.

¹⁴⁵⁰ Ibid., p. 526-7.

¹⁴⁵¹ Ibid., p. 527.

¹⁴⁵² Ibid.

el deseo, cuando nos enfurecemos; que ocupa esa posición media de la vida afectiva entre los afectos vitales y los afectos espirituales, esa posición de intermediación entre vivir y pensar. En *El hombre lábil*, el corazón era el punto donde se entrecruzaban *bíos* y *lógos*. Y era ahí, en esta región intermedia, donde la conciencia alcanzaba a convertirse en conciencia de sí. El sí que ahí emergía era un *entre-dos*, la tensión entre afectos vitales y espirituales, que Ricœur exploraba a través de la lectura del análisis de las pasiones del *tener*, del *poder* y del *valer* elaboradas por Kant en la *Antropología*. Frente a los tradicionales *Tratados de las pasiones*, Kant fijaba su atención en tres pasiones esencialmente humanas donde el conflicto entre placer y felicidad, entre afectos y vitales y espirituales se hace visible, exhibiendo la frágil estructura del corazón humano. Tres figuras efectivas de la caída de la afectividad humana que expresaban la modalidad aberrante del querer y que, por eso, proporcionaban el punto de partida adecuado para restaurar su inocente raíz originaria previa. Explorando las formas desviadas de las pasiones encontraba Ricœur un acceso a la originaria forma inocente del Sí del hombre, a las tres formas como se producía la afirmación de sí.

¿De qué forma la concepción hermenéutica integradora de la doble exégesis regresiva y teleológica altera esta concepción?, o mejor, ¿de qué forma esta concepción hermenéutica permite pensar mejor las tres figuras de las pasiones de posesión, de dominación y de la pretensión examinadas en *El hombre lábil*, en las cuales Ricœur encontraba el definitivo gesto de afirmación de sí que completaba el proceso de la conciencia de devenir un sí? La doble perspectiva arqueológica y teleológica de la *erótica freudiana* y de la *fenomenología del espíritu hegeliana* es la vía para pensar mejor el “*Suchen* auténtico” que hay que “reencontrar detrás de este triple *Sucht* aberrante y violento”¹⁴⁵³.

De un lado, la teleológica perspectiva hegeliana. La hipótesis es que estas tres regiones afectivas no son esencialmente libidinales. Los sentimientos vinculados a la posesión, la dominación y la estima son el resultado de la interiorización de la relación con un objeto. Por ello, la constitución de estas regiones afectivas puede ser elaborada mediante una hegeliana “síntesis progresiva”¹⁴⁵⁴ a través de la cual podrá describir Ricœur la forma como, desdoblándose, la conciencia alcanza a ser conciencia de sí.

De nuevo, primero, el tener. En esta región caen todas las relaciones derivadas de la apropiación y del trabajo en un contexto de escasez. En este contexto, brotan sentimientos que no pertenecen a la esfera biológica, sino “de la reflexión en la afectividad humana de un nuevo dominio de objetos, de una objetividad específica que es la objetividad «económica»”¹⁴⁵⁵. Estos sentimientos exhiben una forma de alienación no libidinal, reconocible en la figura de la falsa conciencia descrita por Marx en su análisis de la ideología. El foco de estas pasiones alienadas son un sistema de objetos: signos monetarios, instituciones, costumbres, que prestan objetividad al ámbito de relaciones económicas. A través de la vivencia de este ámbito de objetividad el sujeto

¹⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 529.

¹⁴⁵⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 530.

desarrolla un ámbito nuevo de su subjetividad: comienza a sentir sobre la disponibilidad de las cosas, y se convierte en sujeto de apropiación y expropiación; deviene, gracias a la mediación de este ámbito de objetividad, conciencia de sí.

En segundo lugar, el poder. De nuevo, otro ámbito de objetividad, el de las estructuras e instituciones que articulan las relaciones de mando y obediencia que regulan la esfera de las relaciones políticas. De nuevo es a través de la vivencia de este ámbito de objetividad como se despliega una nueva dimensión de la conciencia de sí: los sentimientos relativos al trato con el poder, ambición, sumisión, responsabilidad, así como sus específicas formas alienadas, integran esta nueva dimensión afectiva de sí.

Finalmente, el valer. Un último ámbito de objetividad define el devenir sí de la conciencia, el de las relaciones culturales donde brota la región de afectos relacionadas con la estima de sí. Los sujetos se constituyen mutuamente opinando, reconociéndose, distribuyendo diferentes cantidades de estima. El ámbito de objetividad propia de esta región es el de los monumentos de la cultura, la objetividad propia de las obras de arte. A través de ellas el hombre puede de nuevo adoptar nuevas formas de alienación, pero también desarrollar el sentimiento de su propia dignidad.

Pero, del otro lado, esta exégesis hegelianizante de la progresión de la conciencia puede ser redescrita regresivamente mediante una inversa exégesis freudiana, interpretando estas tres regiones afectivas como retoños de lo inconsciente de la historia de las pulsiones.

Freud trata de explicar el orden de los afectos relativos al tener, tal y como ha sido hegelianamente descrito, como un derivado de la organización de la libido. Así, por ejemplo, el valor asociado al excremento en la fase anal puede ser asociado al valor atribuido al dinero en la fase adulta. Freud rehace la genealogía de los afectos: en este caso, el amor con el que amamos el dinero es el mismo amor con el que, de niños, amábamos nuestros excrementos.

La descripción teleológica de los afectos relativos al poder también puede ser rehecha desde una perspectiva libidinal: la sumisión al jefe, por ejemplo, puede ser explicada en términos de investidura homosexual. Pero es el mecanismo de identificación quien mejor explica la formación de la comunidad política a partir de una ampliación del vínculo libidinoso.

Pero Ricœur elige el ejemplo privilegiado del *Edipo-Rey* de Sófocles, que pertenece al orden cultural del valer, para ilustrar minuciosamente la identidad profunda entre exégesis regresiva y progresiva.

Como sabemos, la interpretación freudiana de la obra de arte creada por Sófocles la reduce a la condición de un fantasma del drama infantil edípico. En este sentido, no hay nada más en la tragedia que en el sueño. Si la obra sigue conmoviendo al espectador moderno es porque revive su propio drama infantil, no porque le hable sobre el destino o sobre la omnipotencia de los dioses que castiga la soberbia del hombre.

Pero si el símbolo edípico está sobredeterminado, entonces cabe una segunda interpretación que se encuentra en realidad ya contenida en la interpretación freudiana.

Afirma Ricœur: “sobre la base de un primer drama, el drama del incesto y del parricidio, Sófocles ha creado un segundo drama, la tragedia de la conciencia de sí, del reconocimiento de sí mismo”¹⁴⁵⁶. La acumulación de ambos dramas se expresa en una doble forma de culpabilidad: sobre la culpabilidad infantil detectada por Freud hay también una segunda culpabilidad adulta: la de la arrogancia y la cólera del héroe que comienza maldiciendo al culpable de la peste hasta que, incrementando la conciencia de sí, descubre que el culpable es él mismo. Mientras la esfinge puede ser interpretada como expresión de lo inconsciente, el vidente Tiresias puede ser interpretado como expresión del espíritu.

Estas dos lecturas antitéticas se funden, en realidad, en la unidad del símbolo: en el drama se combinan en un solo movimiento la función de disfrazamiento y de desvelamiento, dos momentos de un único proceso por el que la conciencia se despoja a sí misma y deviene conciencia de sí. Esta es la fuerza del símbolo edípico: hay en él una reviviscencia de la vida infantil, pero también contiene una profunda verdad dirigida al hombre adulto, operando en planos diferentes, acumulándose sobre en la misma figura creada por Sófocles, proporcionándole su profundidad y densidad. Este es el valor del *Edipo*. No solo es la ocasión para mostrar dos lecturas antitéticas, sino para revelar su profunda unidad: el Edipo permite mostrar “sobre la obra misma la unidad profunda del disfrazamiento y del desvelamiento, sellada en la estructura misma del símbolo devenido objeto cultural”¹⁴⁵⁷.

Sobre el caso del *Edipo* puede Ricœur cerrar el análisis mostrando la relación entre sublimación y objeto cultural: ambas expresan una idéntica estructura dialéctica. De un lado, la estructura dialéctica de la sublimación permite incluir lo onírico y lo poético como dos extremos de una misma escala simbólica: “producción de sueño y creación de obra de arte figuran como las dos extremidades de esta escala, según que predomine en el símbolo el disfrazamiento o el desvelamiento, la distorsión o la revelación”¹⁴⁵⁸. En efecto, no tiene el mismo valor la duradera obra de arte que el pasajero sueño, pero ambos se inscriben en un único plano de lo simbólico. De otra forma: el sueño y la creación mítico-poética son igualmente formas simbólicas, pero hay una gran diferencia entre ellas en función del fin al que se dirigen. Son expresiones psíquicas de la misma naturaleza, están hechas de la misma materia del deseo, pero la finalidad de la obra de arte es promover nuevas figuras del espíritu. Justamente no percibir esta “diferencia cualitativa”¹⁴⁵⁹, esta distinta finalidad, es lo que le impide a Freud resolver la cuestión de la sublimación y comprender el privilegio de la seducción estética: su poder liberador. La obra de arte es la máxima expresión del poder revelador del símbolo, donde predomina el elemento de descubrimiento. No es solo un síntoma regresivo de conflictos infantiles no resueltos, sino “un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre”¹⁴⁶⁰.

¹⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 538.

¹⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 542.

¹⁴⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁵⁹ *Ibíd.*, p. 543.

¹⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 544.

Hay, pues, una sola unidad intencional del símbolo, pero esta se diversifica entre los dos extremos de la regresión y la progresión. En la estructura intencional del símbolo se articulan, frente a la unidad hilética, una diversidad de fines. Las obras de arte analizadas por Freud, el *Moisés* de Miguel Ángel, el *Edipo* de Sófocles, el *Hamlet* de Shakespeare, aun estando hechos de deseo, no son como un sueño. El sueño se desvanece porque carece de la fuerza para “hacer avanzar la conciencia hacia una nueva comprensión de sí misma”¹⁴⁶¹. La obra de arte no se desvanece, y eso ocurre porque no solamente proyectan los conflictos del artista, sino que también busca una solución. “Las figuras más innovadoras que el artista, el escritor o el pensador puedan engendrar movilizan energías antiguas, inicialmente investidas en figuras arcaicas; pero movilizando estas figuras, comparables a síntomas oníricos o neuróticos, el creador revela los posibles menos caducos, menos previsibles, y los erige en nuevos símbolos del dolor de la conciencia de sí”¹⁴⁶².

El objeto cultural, que compone la tercera esfera de sentimientos relativos al valer, revela el otro lado de esta estructura dialéctica de la sublimación. Esta región ofrece un ámbito de sentido irreducible a lo económico y lo político. Una nueva dimensión de sí se constituye mediante la búsqueda del reconocimiento del otro, y la realización de esta empresa se encuentra mediada por un nuevo ámbito de objetividad: el de las obras del derecho, del arte, de la filosofía, donde se exploran las posibilidades del hombre, donde las imágenes anticipadas del hombre reciben la solidez de la cosa y donde, finalmente, el hombre alcanza a comprender su propia dignidad. El objeto de la cultura, concluye Ricœur, es “el medio objetivo donde se sedimenta la gran empresa de sublimación con su doble valencia de disfrazamiento y descubrimiento”¹⁴⁶³. La obra de arte, transformando el deseo en producto del espíritu, explora nuevas formas posibles de ser humano y promueve, así, una mayor conciencia de sí. El objeto cultural puede entonces ser interpretado como “*Bildung*”¹⁴⁶⁴: la instancia objetiva donde se articula naturaleza y libertad, donde el espíritu conecta con el mundo de la vida movilizándolo poéticamente las energías infantiles y arcaicas.

¿De qué manera la teoría de las pasiones elaborada en *El hombre lábil* resulta alterada por el paso por la hermenéutica regresiva-progresiva? ¿Qué nuevo aspecto del problema de la formación de la conciencia de sí resulta? Brevemente: la reflexión concreta se convierte en una teoría de la libertad: en una exploración de la relación entre existencia y libertad que se superpone a la meditación iniciada en *Lo voluntario y lo involuntario*. En esta obra, recordamos brevemente, mediante una descripción eidética, se reconocían los ingredientes de una libertad solamente humana en el juego entre la dimensión voluntaria e involuntaria de la decisión, la moción y el consentimiento. Pero esta descripción resultaba abstracta. La libertad inocente que ahí era descrita omitía su efectivo estado alienado. Y eso hacía que la teoría fuera incompleta: el ser humano no

¹⁴⁶¹ Ibíd., p. 543.

¹⁴⁶² Ibíd., p. 544.

¹⁴⁶³ Ibíd., p. 546.

¹⁴⁶⁴ Ibíd.

es libre, tiene que hacerse libre arrancándose de su inicial estado de alienación, de pérdida de libertad. Esta reformulación del problema es el tema de *Finitud y Culpabilidad*. Ahora bien, la situación de alienación de la que aquí se parte es el mal, interpretado además como crisis de lo sagrado. Por eso, la meditación sobre la liberación apunta hacia una reconciliación: recuperar la inocencia depende de la regeneración que provoca en el hombre el contacto con lo sagrado. Incluso *El hombre lábil* se plantea en este contexto: el estudio de las pasiones es la vía para acceder desde la libertad perdida en la pasión hacia su inocente estado originario. Este recorrido es indispensable para mostrar la condición de fragilidad del ser del hombre y la posibilidad del mal, paso previo de una investigación sobre el incomprensible acontecimiento de la caída.

De la interpretación rompe con esta descripción de la situación de alienación. Su punto de partida no es el mal, sino la falsa conciencia. Por así decir, supone un regreso a la descripción abstracta de la libertad elaborada en *Lo voluntario y lo involuntario* para partir de nuevo de ella desde una nueva perspectiva spinozista, que es precisamente la perspectiva freudiana. Decisión, moción y consentimiento son abstractos porque omiten el estado de ilusión en el que se encuentra inicialmente la conciencia inmediata. No es la caída, no es la pérdida de la inocencia, es la situación de falsa conciencia lo que aliena al sujeto, lo que define el originario estado de no libertad. Lo que hay que pensar es lo mismo: el hombre no es libre, pero está llamado a la libertad. La libertad no es un estado, sino una tarea: es arrancarse de una originaria situación de alienación. Pero al cambiar la interpretación de esa situación, se modifica el horizonte donde acontece la liberación. Si es el mal, entonces la liberación acontece en la experiencia de lo sagrado que provoca la regeneración del hombre. Si es la falsa conciencia, entonces la liberación tiene que ver con la posibilidad de promover formas de conciencia más auténticas. Hacerse libre es ahora devenir-consciente, esto es, llegar a ser sí mismo, apropiarse de sí, y eso es un trabajo que la conciencia hace consigo misma, sin necesidad del concurso de lo sagrado. Son dos sentidos distintos del proceso de liberación: si el punto de partida es la voluntad caída, entonces es la regeneración que promueve la escucha de lo sagrado; si es la falsa conciencia, entonces el devenir-consciente que promueve el trabajo de la conciencia consigo misma para despojarse de la ilusión y reapropiarse de su propia existencia. Este nuevo aspecto es el que, atravesando Freud, reencontrándose con Hegel, Ricœur explora en estas últimas páginas, especialmente en relación con la obra de arte.

El símbolo sigue siendo la instancia decisiva del acontecimiento de la liberación. Libertad es hacerse libre, es liberación, y eso es justamente lo que proporciona la función exploratoria, reveladora del símbolo. Pero mientras que, en el marco de la *Simbólica del mal* el símbolo liberaba al promover una nueva experiencia de lo sagrado en la época del olvido de lo sagrado, en *De la interpretación* el símbolo auténtico – esto es, la obra de arte, es decir, el *Edipo*, el *Moisés*, *Hamlet*– libera al movilizar poéticamente la energía que brota de la existencia promoviendo otros modos posibles de ser hombre. La reflexión concreta es el modelo que permite explorar de nuevo, con

nuevos bríos, primero, la situación originaria de alienación (el estado de falsa conciencia), después, la destrucción de esa ilusión originaria (el momento arqueológico de regreso a las fuentes inconscientes del sentido: la figura del *Cogito herido*) y, finalmente, el espinoso camino por el que la conciencia, ya *liberada* pero no siendo todavía *libre*, tiene que hacerse libre, esto es, tiene que devenir conciencia de sí (el momento teleológico del espíritu).

Expresándolo en términos freudianos, el “camino real” del proceso de liberación, la vía que promueve el acceso a sí de la conciencia, es fundamentalmente, como ya había visto Freud, el arte. El contenido fundamental del modelo de reflexión concreta es la descripción de cómo la producción mítico-poética, movilizand las energías infantiles y arcaicas del deseo, es la forma como el hombre se sana a sí mismo, abandona su estado de alienación, explorando nuevas formas posibles de ser humano a través de cuya experiencia acceda a una nueva comprensión de sí misma. *De la interpretación* es, a partir del debate con Freud, una nueva teoría de la libertad. Esta no desmiente las aproximaciones efectuadas en *Lo voluntario y lo involuntario* y *Finitud y Culpabilidad*, sino que más bien se superpone sobre ellas, explorando una nueva dimensión del problema. Esa que sólo se hace visible en la confrontación con los maestros de la sospecha.

3.4. La vertical irrupción de lo sagrado

De la interpretación funciona como una caja de muñecas que va abriendo y cerrando sucesivas investigaciones. La primera consiste en la lectura sistemática del pensamiento de Freud, que se abre y se cierra en la parte Analítica. La segunda, que envuelve a la primera, consiste en una interpretación filosófica de Freud que se abre en la parte Problemática y acaba de ser cerrada. En ella Ricœur, a partir de la lectura de Freud, ha elaborado un modelo de reflexión concreta capaz dar cuenta de la forma como la conciencia deviene sí misma mediante la integración de los dos momentos antitéticos de la exégesis en un solo movimiento de la reflexión. La sobredeterminación del símbolo se ha revelado como la estructura capaz de albergar el doble movimiento de regresión y de progresión que describe la formación de la conciencia de sí. El despojamiento de la conciencia de su pretensión a ser fundamento del sentido operado por la arqueología es completado por un devenir sí misma orientado teleológicamente por el espíritu. El análisis de la obra de arte ha resultado ser el momento culminante de esta doble posibilidad de exégesis, porque la obra de arte juega revela mejor que ningún otro tipo de símbolo la función prospectiva, profética, mediante la cual el hombre puede explorar sus formas posibles de ser. Así concluye sistemáticamente la investigación abierta por el problema del conflicto de las interpretaciones. Pero, tras este final, se reabre esa otra problemática heredada de *Finitud y Culpabilidad*, abierta también en la parte Problemática, y que había sido puesta en suspenso hasta ahora: la cuestión de lo sagrado y de una fe post-crítica en el seno de la crítica, desilusionada y desmitificante modernidad.

De la interpretación, decíamos, rompe los marcos de la problemática fundamental de la problemática de *Finitud y Culpabilidad* al poner en el centro de su reflexión la cuestión del sujeto, pero no escapa todavía a esos marcos. Una vez concluida esta investigación la investigación se prolonga durante dos epígrafes últimos más con los que regresa a la cuestión del mal y lo sagrado. Por eso la obra está al mismo tiempo dentro y fuera del marco de *Finitud y Culpabilidad* y, en general, del programa de la *Filosofía de la voluntad*. Por eso es una encrucijada en el pensamiento de Ricœur.

Lo más significativo es la forma como el problema se reabre. En “Una interpretación filosófica de Freud”, Ricœur afirma que hay dos tipos de malentendidos en la lectura de *De la interpretación* que proceden de la confusión entre lectura e interpretación filosófica. El primero es la acusación de que mezcla ilegítimamente interpretación filosófica y lectura de Freud, puesto que la lectura de Freud no concluye con la producción de un *Cogito*. Ricœur distingue: la hipótesis de la lectura es que hay en Freud una semántica del deseo; la hipótesis de la interpretación filosófica busca la condición de esa semántica del deseo y encuentra la figura reflexiva de un *Cogito herido* que tiene la tarea de devenir sí-mismo. El segundo tiene que ver con el tipo de lectura de aquellos que pretenden saltarse el acto filosófico inicial para llegar directamente a las consideraciones finales sobre la fe y la religión. En este sentido, dice Ricœur, hay una “irrupción vertical”¹⁴⁶⁵ de estas cuestiones sobre el modelo de reflexión concreta que acaba de elaborar.

Esta expresión nos parece especialmente significativa. ¿Qué significado podemos atribuir a esta “irrupción vertical” de la cuestión de lo sagrado sobre la interpretación filosófica de Freud? Quizás, la mejor expresión de la cancelación formal del programa de *Filosofía de la voluntad* alumbrada en *Lo voluntario y lo involuntario* y, tras una serie de rectificaciones, desplegada hasta la reflexión filosófica sobre el mal y lo sagrado que se ramifica en la serie de artículos anteriormente estudiados hasta su suspensión y final y la rectificación de la intención filosófica fundamental. En efecto, después del largo rodeo por Freud podemos comprobar que, a pesar de ser planteado inicialmente como una especie de revisión del modelo de hermenéutica restauradora del sentido practicado por la fenomenología de la religión enfrentado con un antitético modelo de hermenéutica reductora practicada por los maestros de la sospecha, *De la interpretación* no prolonga, no completa *Finitud y Culpabilidad*, sino que más bien lo cortocircuita, lo interrumpe y lo desborda, iniciando una discusión sobre *otra cosa* que no cabe dentro de sus límites. La cuestión de la validez de la fenomenología de la religión, planteada al comienzo de la obra permanece en suspenso durante toda la investigación sobre el conflicto de las hermenéuticas. Y esto no afecta en absoluto a la cuestión de la reflexión concreta y de formación del sí. Porque, en realidad, plantea una cuestión que se añade desde fuera, que es externa a ella, que no brota desde su interior. Por eso irrumpe al final, después de que la investigación sobre la reflexión concreta haya alcanzado ya su acabado sistemático. Este es el significado del epígrafe “Fe y

¹⁴⁶⁵ “Une interprétation philosophique de Freud”, en CI, p. 171.

religión: la ambigüedad de lo sagrado”. La cuestión de la Trascendencia, de la *fe*, no brota desde el interior de la cuestión de los modelos regresivo y progresivo de exégesis; “irrumpe verticalmente”: es otro problema que se añade desde fuera, que proviene de otro contexto, que pretende ser resuelto aplicando el nuevo modelo de hermenéutica. De otra forma: *De la interpretación* es puesto en marcha por un problema que inmediatamente resulta desplazado por otro problema que resulta ser más fundamental. Parte de un diagnóstico sobre la modernidad que en *Finitud y Culpabilidad* da toda su densidad al programa de una hermenéutica restauradora del sentido que nos haga capaces de volver a lo pleno del lenguaje que acaba siendo relegado a un segundo plano y expulsado a los márgenes de la filosofía.

Este desplazamiento a una posición marginal se hace explícita en la forma como son organizados los artículos que acompañan el debate con el psicoanálisis en *El conflicto de las interpretaciones*. Aquellos recogidos en la sección “Herméneutique et psychanalyse”, los más importantes, están centrados en aclarar y matizar la cuestión del sujeto. Solo “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)” y los dos últimos artículos de la última sección, “Religión y fe”, titulados “Religión, ateísmo y fe y “La paternidad: del fantasma al símbolo”, se refieren a esta final aplicación del modelo de hermenéutica del conflicto de las interpretaciones a la cuestión del simbolismo religioso.

Lo que la posición de estos artículos dentro de la estructura lógica de *El conflicto de las interpretaciones* refleja es el hecho de que el debate entre una fenomenología de la religión y la teoría psicoanalítica sobre el simbolismo religioso, en los dos últimos epígrafes de *De la interpretación*, juega un papel extraño, ambiguo, en la obra. Y es que, desde un punto de vista sistemático, deberían ser más bien emplazados en el contexto de la filosofía del mal y lo sagrado examinada en el capítulo anterior. Solo se comprende adecuadamente en este marco. No añade nada al argumento principal de *De la interpretación*, y parece solo servirse del nuevo modelo de hermenéutica para resolver ese otro problema anterior que, por otro lado, ya está siendo abundantemente tratado y resuelto en otros sitios. La inconsistencia, la falta de cohesión de los dos últimos epígrafes con la línea principal de la investigación permite señalar *De la interpretación* como el lugar donde se produce el cambio de dirección del pensamiento de Ricoeur. Es solo una encrucijada: lo viejo no acaba de desaparecer, lo nuevo no está aún maduro. Pero que, tras el largo desarrollo del argumento principal, la experiencia de lectura estos dos últimos epígrafes resulte chocante, verifica que el marco de la problemática de lo sagrado ha sido desbordado, convirtiéndose en una ramificación del pensamiento de Ricoeur de interés limitado que se extiende en los márgenes de la filosofía.

¿En qué sentido estos dos epígrafes no añaden nada a la filosofía del mal y lo sagrado esbozada en el capítulo anterior? Fundamentalmente, porque viene a reproducir

sintéticamente, y prácticamente en los mismos términos¹⁴⁶⁶, solo que ahora en el contexto de una obra mayor, el argumento fundamental que comenzaba a fijarse en “Hermenéutica del símbolo y reflexión filosófica I”. En primer lugar, los símbolos del mal contienen una dimensión hiper-ética que hace depender el acontecimiento de la reconciliación de una interpelación procedente de un “Todo-Otro”: los símbolos del mal son también símbolos de la reconciliación. Eso es la fe. Sin embargo, en segundo lugar, esta experiencia de lo sagrado, de la recepción de la palabra que me es dirigida y me salva, constituye un límite infranqueable para la reflexión filosófica. La reflexión se ve forzada por ello a detenerse justo en el umbral de la fe. La fe no es *gnosis*. De esta forma, concluye Ricœur: “Declaro con toda claridad que no tengo ningún medio de probar la existencia de una problemática auténtica de la fe (...); incluso concedo gustosamente que, sin duda, esta excede los recursos de una filosofía de la reflexión”

1467

Por ello, finalmente, más allá de la reflexión y más allá de la especulación, proclama Ricœur que el tratamiento del kerigma cristiano reclama una Poética de la voluntad que solo puede ser elaborada en los kantianos términos de una Hermenéutica de la religión: “la cuestión de la fe se convierte en una cuestión hermenéutica”¹⁴⁶⁸. El simbolismo de la salvación, los símbolos de lo sagrado como promesa de reconciliación, se resisten a ser racionalmente traducidos en Teodicea. De la esperanza, como ya sabemos, solo cabe una interpretación filosófica. De esta forma, la investigación filosófica sobre la problemática del mal y lo sagrado se suspende al declarar formalmente que constituye una frontera para el pensamiento y al expulsar el momento decisivo de la regeneración fuera del ámbito de la reflexión filosófica. Porque la reflexión filosófica puede elaborar directamente los ingredientes fundamentales de la experiencia de la libertad inocente; también puede, mediante el rodeo a través de la hermenéutica de los símbolos del mal, elaborar los ingredientes fundamentales de su dimensión ética; pero encuentra una barrera insuperable en su otra dimensión hiper-ética, en la cual se encuentra implicada la experiencia de relación con la Trascendencia. Solo en los márgenes de la filosofía puede el pensamiento elaborar esta experiencia: la Hermenéutica de la Religión es esa filosofía posible para la problemática de lo sagrado que no se deja tratar reflexivamente, ese pensamiento sobre la fe y lo sagrado que la dimensión hiper-ética del mal reclama pero que solo puede ser legítimamente planteado como una kantiana *Religión dentro de los límites de la mera razón*. De esta forma, con el gesto realizado en este epígrafe, podemos considerar que Ricœur cancela el proyecto de Filosofía de la Voluntad.

¿Qué sí añade a esta meditación sobre el mal y lo sagrado? Fundamentalmente, la forma como la aplicación del nuevo modelo de hermenéutica al simbolismo religioso contribuye a elaborar una fe post-crítica. La hermenéutica reductora no tiene del todo

¹⁴⁶⁶ De hecho, Ricœur reproduce casi literalmente la conclusión del artículo “Hermenéutique des symboles et réflexion philosophique I” (CI, p. 310) en la página 551 de *De l'interprétation*, cuando describe cómo habría de proceder una inteligencia filosófica de lo sagrado como reconciliación.

¹⁴⁶⁷ *DI.*, p. 547.

¹⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p. 548.

razón cuando hace de la religión una ilusión emparentada con la neurosis. No es necesario aceptar el análisis freudiano de la religión. No cabe una reflexión filosófica sobre la trascendencia, pero tampoco eso significa condenar esa experiencia, convertirla en un delirio que obedece a la lógica pulsional del cumplimiento del deseo; no es necesario aceptar que la religión obedezca exclusivamente a una función económica de consuelo que equilibre el sacrificio que supone vivir en situación de cultura. Si la problemática de la fe puede añadirse tras el debate sobre el conflicto de las interpretaciones es, precisamente, porque la solución del conflicto proporciona un modelo para resolver el debate entre fenomenología de la religión y psicoanálisis sobre la función del simbolismo religioso. Legítima, frente a las acusaciones procedentes del *otro lado*, de quienes rechazan la perspectiva fenomenológica, de los destructores de ídolos, de los maestros de la sospecha, la *Simbólica del mal*. Esa es la indudable aportación de *De la interpretación* en relación con la meditación iniciada en *Finitud y Culpabilidad*. Mantiene abierta la vía para seguir pensando ese problema, aun cuando sea fuera del ámbito de la reflexión filosófica.

El mismo juego regresivo-progresivo que ha permitido dar cuenta de la obra de arte puede dar cuenta también de la fuerza creadora del símbolo religioso. Igual que el símbolo estético, el símbolo religioso también se encuentra sobredeterminado. Posee un doble vector regresivo y progresivo: opera un primer movimiento de retorno al fantasma de una escena primitiva para iniciar un segundo movimiento de exploración y descubrimiento de sus orígenes. Los símbolos religiosos, dice Ricœur, son también “representaciones «detectoras»”, pero no de los posibles del hombre, sino de su relación con lo sagrado. A través del símbolo religioso “el hombre *dice* la instauración de su humanidad”¹⁴⁶⁹. Los relatos babilonios, hesiódicos, órficos, hebraicos, sobre el acontecimiento del mal interpretados por Ricœur en la *Simbólica del mal* no son solamente vestigios, fantasmas de una escena primitiva del hombre, como dice Freud. Sobre este primer nivel del sentido se instala un segundo nivel intencional donde esos relatos pueden devenir “signos de lo sagrado”¹⁴⁷⁰. Esa experiencia de lo sagrado que “la filosofía de la reflexión solamente puede reconocer y saludar en el horizonte de su arqueología y de su teleología”¹⁴⁷¹ porque quedan, justamente, en sus márgenes.

¿Qué añaden entonces estos dos últimos epígrafes a la filosofía del mal y lo sagrado esbozada en el capítulo anterior? Sin duda, no alteran su argumento principal: la decisión de que la cuestión ha de ser elaborada en los términos de una *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Pero el descubrimiento de la estructura de sobredeterminación del símbolo, y la aplicación del modelo de hermenéutica regresiva-progresiva a la cuestión del simbolismo religioso sí permite comprender mejor su potencial de trascendencia. Aplicado, por ejemplo, a la decisiva figura del padre, donde Freud no ve más que la proyección del fantasma del drama edípico, Ricœur descubre una segunda intención que promueve, sublimando el elemento pulsional, una figura del

¹⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 563.

¹⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 564.

¹⁴⁷¹ *Ibíd.*

padre como señor de los cielos, como dador de nombres y de leyes. En general, la religión puede ser leída no solo como el resultado de una autoregulación económica de la libido cuyo resultado es el cumplimiento de una función consoladora en el contexto del malestar cultural, sino también como un auténtico signo de lo sagrado, una expresión mediante la cual el hombre puede, de nuevo, acceder a lo pleno del lenguaje, volver a ser interpelado, llegar a participar de la Trascendencia y, así, reconciliarse consigo mismo, regenerarse, recuperar la inocencia perdida; en fin, acceder a esa segunda ingenuidad en la forma de una fe post-crítica.

En este sentido, ensaya Ricœur una última aproximación a esa enigmática *sabiduría trágica* freudiana, con la que concluía su lectura, que puede revelar la profunda complicidad con su propia filosofía del mal y lo sagrado, esto es, con su propia *sabiduría esperanzada*. La sabiduría trágica freudiana recibe un nuevo significado si es releída desde la exégesis de la concepción ricœuriana de la fe de Job, de la forma como la fe renace, más allá de toda justificación, atravesando el sufrimiento injusto del hombre justo. La freudiana resignación a la Ananké, la educación según el principio de realidad, emparentada con el espíritu científico e inicialmente enfrentada al infantil deseo religioso de consuelo, acepta así un nuevo significado. Las últimas líneas del *Leonardo*, donde Freud celebra la naturaleza llena de infinitas razones de las que todavía no se ha hecho experiencia, eran la oportunidad para interpretar esta renuncia, esta resignación a la necesidad, como una forma de consuelo religioso no-narcisista. Releídas desde la fe de Job, estas últimas líneas permiten comprender la aceptación de la realidad como una “posibilidad abierta a la potencia de amar”¹⁴⁷². Invitan a descubrir la realidad misma como Eros, a identificar la resignación a la necesidad con la infinita potencia de la naturaleza y de la vida. El sí de Job podría interpretarse como el otro lado del sí a la Ananké, y este es un sí no triste y contemplativo, sino gozoso y abierto; un sí que pone, junto a la aceptación de la necesidad, la “la evocación de la posibilidad”¹⁴⁷³.

Pero todo esto es algo que no tiene ya que ver con la reflexión filosófica, que transcurre en sus márgenes, en el medio de la hermenéutica regional de la religión, y por eso su adecuada interpretación requiere situarlo más bien en el contexto de las últimas páginas del capítulo anterior. La conclusión importante es la que se produce antes. Esa que convierte *De la interpretación* en el punto de inicio del segundo ciclo del pensamiento de Ricœur que, tras superar el programa de *Filosofía de la voluntad*, presta el punto de apoyo que permite comprender el giro heideggeriano de los artículos programáticos de *El conflicto de las interpretaciones*.

¹⁴⁷² Ibíd., p. 574.

¹⁴⁷³ Ibíd., p. 575.

Capítulo V

Lenguaje, texto e interpretación: de camino a la ontología hermenéutica

1. Un nuevo marco para la cuestión del sujeto: fenomenología hermenéutica y lingüística

Hay que comprender la compleja lógica que organiza el conjunto de artículos incluidos en *El conflicto de las interpretaciones*. *De la interpretación* es el lugar donde *se produce* la ruptura que inicia el segundo ciclo del pensamiento de Ricœur, pero es *El conflicto de las interpretaciones* el lugar donde este giro *se muestra* al cruzar todas las líneas de trabajo perseguidas durante los años sesenta, tanto las que vienen de atrás, desde la *Simbólica del mal*, como las que van hacia adelante, hacia el debate con la lingüística. Todas ellas encabezadas por un texto programático, “Existencia y hermenéutica”, que señala el punto de cruce: el programa de una *ontología hermenéutica del “yo soy”* que es presentada como una *variante* de la *Ontología de la comprensión* heideggeriana. La hermenéutica, que hasta ahora ha sido concebida en términos más bien diltheyanos, como una reflexión metodológica sobre las reglas de la interpretación, adquiere ahora un sentido ontológico: define la situación de ser en el mundo. Este programa introduce la intención filosófica fundamental que orienta el segundo ciclo de su filosofía.

Las secciones cuarta y quinta, “La simbólica del mal interpretada” y “Religión y fe”, recogen artículos que pertenecen al ciclo de la filosofía hermenéutica del mal y lo sagrado vinculado a *Finitud y Culpabilidad*. Los artículos de la sección segunda, “Hermenéutica y psicoanálisis”, están vinculados al proyecto de reflexión concreta desarrollado en *De la interpretación* a través del diálogo con Freud y Hegel, una sección en la que también habría que incluir el artículo “El acto y el signo según Jean Nabert” que, como vimos, introducía la cuestión del rechazo del sujeto como abstracción objetivante y la necesidad de una reflexión concreta. Los otros dos artículos de la sección tercera, “Hermenéutica y fenomenología”, tienen el mismo carácter programático que “Existencia y hermenéutica”, y desarrollan la idea de ontología hermenéutica del “yo soy”. Finalmente, la sección primera, “Hermenéutica y estructuralismo”, inicia un nuevo debate con la lingüística, que es el horizonte hacia donde se dirige su reflexión. Si entendemos adecuadamente la dinámica de estas corrientes, podemos contemplar en acto el giro de su pensamiento, la forma como se transforma la intención filosófica fundamental. Provieniendo de una reflexión sobre la

cuestión del mal y lo sagrado, sufre una decisiva inflexión en el debate con Freud, cuyos resultados son reabsorbidos desde Heidegger, impulsando la reflexión filosófica en una nueva dirección cuyo espacio se construye a través del debate con las ciencias del lenguaje.

De la interpretación pone la problemática, nacida en el debate con Freud, que rompe los marcos de la Filosofía de la voluntad, pero permanece todavía dentro de ellos. Los tres artículos programáticos de *El conflicto de las interpretaciones* superan esos estrechos marcos y ponen otros nuevos que permiten su entero desarrollo. La cuestión del sujeto, tal y como ha sido elaborada en *De la interpretación*, permanece. Pero esa cuestión pasa a ser pensada en un nuevo contexto definido por tres variaciones: primero, Heidegger, ausente en *De la interpretación*, se convierte en la referencia fundamental del proyecto; segundo, la investigación avanza en debate con las ciencias del lenguaje; tercero, el texto desplaza al símbolo como objeto de la hermenéutica¹⁴⁷⁴. Tenemos que volver a esos trabajos para examinar cómo se opera este giro.

En este momento enlazamos con el poema ricœuriano de la historia de la filosofía elaborado en la primera parte de nuestra investigación. Al recomponer el relato con el cual Ricœur, contando la historia de la filosofía, se comprende a sí mismo, descubríamos que situaba la *cosa* de su pensar en el interior de una problemática nacida en el momento de la fundación cartesiana del *Cogito* que hace de la *cuestión del sujeto* el problema fundamental de la filosofía. Descartes es el punto donde se inician las dos vías antagónicas que describen la filosofía moderna: la primera exalta ese *Cogito* y alcanza su expresión extrema en el idealismo husserliano; la segunda lo humilla y alcanza su máxima radicalidad en Nietzsche. Ambas arrinconan la filosofía en un callejón sin salida que comienza a encontrar una posible escapatoria en una lectura kantiana de la fenomenología de Husserl. Esta nueva vía es después ensanchada por Heidegger, y por ella van a transitar tanto Gadamer como el propio Ricœur.

Tras presentar la forma como la variante hermenéutica de la fenomenología es el camino abierto para resolver la cartesiana cuestión del sujeto en la que la filosofía moderna había permanecido tanto tiempo empantanada, el poema concluía. La hipótesis de nuestra lectura era esta: el pensamiento de Ricœur, en su fase de madurez, ha de entenderse a partir del gesto de *repetición* del proyecto de ontología fundamental elaborado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Con un matiz: no basta con ser simplemente heideggeriano. Heidegger encarna solo una vía corta de esta ontología fundamental que Ricœur rechaza, defendiendo la necesidad de una larga mediación. *Verdad y Método* representa el enquistamiento de la aporía heideggeriana. Frente a Gadamer, *tras* Gadamer, a partir de algunas de sus *sugerencias* fundamentales, Ricœur ensaya su propia vía. Ahí se detenía el relato. Ahora, tras examinar la evolución de su pensamiento, estamos en condiciones de comprender la *vía ricœuriana* de la ontología hermenéutica explorada durante el segundo ciclo de su pensamiento.

¹⁴⁷⁴ Sobre la transformación de la hermenéutica que supone el paso del símbolo al texto, véase el meticuloso y contundente trabajo de T. Calvo, “Del símbolo al texto”; igualmente, el trabajo de R. Rodríguez “Explicitación y comprensión. Sobre los sentidos de interpretación en la obra de Ricœur”.

Tras estudiar *De la interpretación*, podemos preguntarnos: ¿qué le añade “Existencia y hermenéutica”? La respuesta: desencaja la problemática de *De la interpretación* de su base inicial y la re-encaja en este poema de la historia de la filosofía, reorientando su problemática en esta nueva dirección heideggeriana y gadameriana. ¿Cómo lo hace? Obviamente, el poema, que solo puede ser enteramente comprendido retrospectivamente desde el Prólogo a *Sí mismo como otro*, todavía no está elaborado. Pero su nudo fundamental sí está implícito en la lectura de Husserl realizada en los artículos de *En la escuela de la fenomenología*. “Existencia y hermenéutica” consiste en una relectura de los resultados de *De la interpretación* a la luz de la reflexión sobre el “injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico”¹⁴⁷⁵ que enraíza en aquella fundamental cuenta pendiente husserliana. Inserta, en el subsuelo del proyecto de reflexión concreta, desarrollado a través del debate con Freud y Hegel, una problemática que enlaza con la meditación realizada en los textos sobre Husserl sobre la necesidad de corregir la deriva idealista de la fenomenología regresando a su punto de partida kantiano. ¿Y qué revitaliza esta antigua problemática? Indudablemente, el impacto que provoca en Ricoeur la lectura de *Verdad y Método*, la forma como desde esta obra interpreta la historia de la hermenéutica y, dentro de ella, a Heidegger.

Ricoeur comienza el artículo cambiando la definición del problema de la hermenéutica. Si comparamos la forma como lo presenta aquí con la forma como es presentado en la parte “Problemática” de *De la interpretación*, encontramos un nuevo punto de partida. En lugar de partir de su propia concepción de la hermenéutica restauradora del sentido elaborada en *Finitud y Culpabilidad*, lo que hace es comenzar esbozando una historia de la hermenéutica. Ya aquí, por primera vez, esa historia tiene como peripecia fundamental la torsión heideggeriana del problema hermenéutico que desconecta el plano ontológico del plano epistemológico, esto es, en términos gadamerianos, que escinde la cuestión de la *verdad* respecto de la cuestión del *método*.

Sin duda, hay un punto inicial de contacto con *De la interpretación*: la hermenéutica sigue siendo definida como exégesis: su tarea es “comprender un texto”¹⁴⁷⁶. Pero la tarea de la hermenéutica no es ya arbitrar el conflicto entre modelos rivales de interpretación, sino establecer las reglas adecuadas para interpretar lo que el texto quiere decir. La perspectiva es gadameriana: hay problema hermenéutico porque el sujeto que lee el texto lo hace desde una tradición distinta a la de su producción, añadiendo así un conjunto de presupuestos y exigencias que obstaculiza la comprensión adecuada del texto. Por eso, en segundo lugar, la cuestión que la exégesis pone encima de la mesa concierne a la filosofía: reclama de ella una “teoría del signo y de la significación”¹⁴⁷⁷. El texto, como consecuencia del paso del tiempo, es recubierto con diferentes capas de significados. Entre el momento de su producción y el momento de su lectura se abre una distancia histórica que la interpretación debe vencer para

¹⁴⁷⁵ “Existence et herméneutique”, en CI, p. 7.

¹⁴⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 8.

incorporar su sentido a la comprensión presente. En este momento, la hermenéutica deja de ser una “técnica de especialistas” para poner en juego “el problema general de la comprensión”¹⁴⁷⁸. La comprensión (inteligencia de los signos) es algo que solo acontece mediante una interpretación (exégesis textual).

Pero la interpretación no se convierte en problema filosófico hasta que, con el desarrollo de la filología clásica y de las ciencias históricas a finales del XVIII, Schleiermacher y Dilthey lo elaboran. Este último, como sabemos, aborda el problema de la hermenéutica con la intención de buscar para las ciencias históricas una validez semejante a la de las ciencias naturales. Su concepción de la tarea de la hermenéutica es, pues, *epistemológica*: hacer una crítica del conocimiento histórico. Pero la solución del problema desborda su epistemológico marco inicial: la interpretación, que es una actividad ligada a los documentos escritos, se revela como una provincia del más extenso campo de la comprensión, que es la actividad por la que una vida psíquica se transporta a otra vida. El problema hermenéutico es reformulado: la cuestión es ahora cómo un ser histórico puede superar su propia situación histórica y, superando la distancia que les separa, llegar a comprender a otro ser histórico. Finalmente, la cuestión de la comprensión histórica es puesta en relación con otra cuestión aún más fundamental: “¿cómo la vida, expresándose, puede objetivarse?”, y “¿cómo, objetivándose, trae a la luz significaciones susceptibles de ser recuperadas y comprendidas por otro ser histórico que supera su propia situación histórica?”¹⁴⁷⁹. Es justamente en este nuevo marco donde Ricœur re-encaja la problemática planteada de *De la interpretación*. Ricœur descubre que su propia problemática de la relación entre la fuerza y el sentido, de la comprensión de la propia vida, se encuentra anticipada en Dilthey. Y para elaborar mejor esta cuestión, busca en la fenomenología la “estructura de acogida”¹⁴⁸⁰ de una hermenéutica que tiene como problema la apropiación del sentido de la propia vida.

La decisiva segunda parte del artículo se inicia distinguiendo las dos formas de fundar la hermenéutica sobre la fenomenología. Es ahora cuando, reutilizando una expresión ya familiar, introduce la distinción entre una vía corta y otra vía larga de esta fundación. Como ya sabemos, la vía corta está representada por Heidegger. Heidegger no es ya un pensador importante entre otros; tiene ahora un significado preciso dentro de la historia de la hermenéutica que Ricœur explicita en el artículo de 1968: Heidegger representa el programa de una *ontología de la comprensión*.

Ya sabemos por qué Heidegger es la vía corta: “rompiendo con todos los debates de *método*, se dirige de entrada al plano de una ontología del ser finito para reencontrar ahí el *comprender*, ya no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser”¹⁴⁸¹. El problema hermenéutico se transforma así en la pregunta por ese ser, el *Dasein*, que existe comprendiendo. La radicalización ontológica de la hermenéutica

¹⁴⁷⁸ Ibíd.

¹⁴⁷⁹ Ibíd., p. 9.

¹⁴⁸⁰ Ibíd.

¹⁴⁸¹ Ibíd., p. 10.

omite el lado epistemológico del problema: salta por encima de la cuestión de las exigencias metodológicas de la exégesis y elabora directamente una ontológica fundamental. Por eso Ricœur rechazaba esta “ontología directa”: porque el lado ontológico de la cuestión de la comprensión, como modo de ser, tiene que encajarse en su lado epistemológico, como modo de conocer; porque es paradójico que la serie de problemas epistemológicos que originan la investigación no sean resueltos, sino solo suprimidos. Y, por eso, concluía que era necesaria una vía larga que, grado a grado, partiendo de las cuestiones epistemológicas, se eleve hasta la cuestión ontológica fundamental.

Sin embargo, es necesario recordar, justamente ahora, tras la lectura de *De la interpretación*, que “es el *deseo* de esta ontología lo que mueve la empresa propuesta aquí, y que evita que se empantane ni en una filosofía lingüística a la manera de Wittgenstein ni en una filosofía reflexiva de tipo neo-kantiano”¹⁴⁸². El modelo de reflexión concreta es reorientado por el deseo de esta ontología de la comprensión y definido como una reacción contra una deficiencia epistemológica heideggeriana.

Ricœur reformula así su empresa: “Mi problema será muy precisamente este: ¿qué le ocurre a una epistemología de la interpretación, resultado de una reflexión sobre la exégesis, sobre el método de la historia, sobre el psicoanálisis, sobre la fenomenología de la religión, etc., cuando es tocada, animada y, si se puede decir, aspirada, por una ontología de la comprensión?”¹⁴⁸³. Es importante notarlo: no se menciona ningún conflicto de las interpretaciones; psicoanálisis y fenomenología de la religión son mencionados como dos fuentes, entre otras, de esta reflexión epistemológica.

A continuación, pasa a describir la forma como la ontología de la comprensión heideggeriana se relaciona tanto con el problema hermenéutico diltheyano como con la fenomenología husserliana. En primer lugar, *Ser y tiempo*, al sustituir la epistemología de la interpretación por la ontología de la comprensión, significa una “revolución de pensamiento”¹⁴⁸⁴. Ricœur le atribuye el valor de superar el tipo de planteamiento de una “teoría del conocimiento”, suprimiendo la idea de que la hermenéutica sea un método apropiado para las ciencias humanas y opuesto al método de las ciencias naturales. Porque rompe el “círculo encantado”¹⁴⁸⁵ del esquema sujeto-objeto, que es el presupuesto de toda la reflexión sobre el conocimiento objetivo, puede volver a interrogarse por el ser. Pero resulta que el lugar privilegiado de esta interrogación por el ser en general es ese ser para el cual existir consiste en comprender el ser. Preguntarse por el ser es así preguntarse por ese ser que es el *ahí* del ser. Ahora bien, ¿omitiendo la cuestión epistemológica está Heidegger traicionando la intención fundamental de Dilthey? Muy al contrario, sostiene Ricœur. En la medida en que es la vida y sus expresiones, y no la cuestión del método de las ciencias humanas, la cosa de su

¹⁴⁸² Ibíd.

¹⁴⁸³ Ibíd., p. 11.

¹⁴⁸⁴ Ibíd.

¹⁴⁸⁵ Ibíd.

filosofía, Heidegger “cumple su intención más profunda”¹⁴⁸⁶. Si la vida es la raíz del conocimiento científico en general, entonces Dilthey ya estaría insinuando el camino emprendido por Heidegger para buscar por debajo de la relación sujeto-objeto, dependiente del marco de la teoría del conocimiento, un vínculo más originario aún entre un ser que es histórico con el ser en general.

Ahora bien, en segundo lugar, este giro ontológico de la hermenéutica diltheyana permite, a su vez, “reinterpretar a Husserl en términos heideggerianos”¹⁴⁸⁷. En este momento, por primera vez, Heidegger, que ha sido hasta ahora, frente a Husserl, Merleau-Ponty o Nabert, un referente menor en el pensamiento de Ricœur, pasa al centro de su reflexión como la encarnación de la vía kantiana de la fenomenología. Cuando el problema de la hermenéutica es presentado a partir de una historia que conduce a Dilthey, y cuando Heidegger es interpretado como el resultado de una vuelta de tuerca que plantea el problema hermenéutico en términos ontológicos, resulta que Husserl mismo puede ser reinterpretado en términos heideggerianos. Heidegger es redescubierto ahora como el freno de la deriva idealista de la fenomenología; la ontología de la comprensión resulta ser la vía kantiana de la fenomenología que Ricœur postulaba como solución aún indeterminada en sus lecturas sobre Husserl.

¿Cómo lo hace? Reconstruyendo sintéticamente los momentos que había distinguido en esas lecturas. Empezando por el final, distingue dos elementos que permiten fundar en la crítica del objetivismo que Husserl radicaliza en la *Krisis* la ontología heideggeriana de la comprensión. Primero, porque obstruye la pretensión diltheyana de proporcionar a las ciencias del espíritu un método tan objetivo como el de las ciencias naturales. Después, porque esta crítica se erige sobre una problemática preliminar que abre el camino de la revolución heideggeriana: la cuestión de la *Lebenswelt*, esa capa fundamental de la experiencia descubierta por Husserl bajo la relación sujeto-objeto. En este sentido, releído desde Heidegger, Husserl es liberado del idealismo que domina el período que culmina con las *Meditaciones cartesianas*. Porque, aunque las *Investigaciones lógicas* rompían la relación sujeto-objeto al definir al sujeto como polo intencional cuyo correlato no es un objeto, sino un campo de significaciones, este hallazgo se desliza hacia una deriva idealista que acaba reduciendo el ser a un simple correlato de los modos subjetivos de intencionalidad. Heidegger representa el rechazo de esta interpretación idealizante de la teoría de la significación y de la intencionalidad husserliana. Frente al “sujeto idealista encerrado en su sistema de significaciones” del momento idealista, Heidegger descubre, en el Husserl de la *Krisis*, “un ser vivo que tiene desde siempre, como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo”¹⁴⁸⁸.

Desde esta reinterpretación heideggeriana de Husserl, la fenomenología proporciona el fundamento de la ontología de la comprensión al revelar, en una capa inferior de experiencia, por debajo de la objetividad que caracteriza la experiencia del

¹⁴⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 12.

¹⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p. 13.

mundo científica, un “campo de significaciones”; al mostrar, por debajo del sujeto cognoscente, una “vida operante”¹⁴⁸⁹. Desde este anclaje fenomenológico se comprende la radicalidad que alcanza el problema de la comprensión en Heidegger y la forma como altera la cuestión de la verdad. La “historicidad” pasa a designar “la manera como el existente “está con” los existentes”; la “comprensión”, la “manera de ser frente al ser, previa al encuentro con entes particulares”; finalmente, “el poder de la vida de tomar libremente distancia respecto de sí misma, de trascenderse, deviene una estructura del ser finito”¹⁴⁹⁰. Esta es, afirma Ricoeur, la revolución heideggeriana: convertir lo que era un problema epistemológico de las ciencias históricas, la cuestión de la historicidad de la comprensión, en un rasgo de la constitución del ser. “Comprender” deviene “un aspecto del «proyecto» del *Dasein* y de su «apertura al ser»”¹⁴⁹¹. La consecuencia de la revolución de la noción de comprensión es una simétrica revolución de la noción de *verdad*, que deja de ser algo que dependa de la cuestión epistemológica del método para convertirse en “la manifestación del ser para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser”¹⁴⁹².

Ahora bien, ¿de qué manera propone Ricoeur, en este artículo, “sustituir la vía corta de la Analítica del *Dasein*”¹⁴⁹³ por esa otra vía larga en contacto con la cuestión epistemológica? La implícita huella de Gadamer se hace explícita en el juego de palabras en cursiva en este pasaje del artículo: la tarea, dice Ricoeur, es “resistirnos a la tentación de separar la *verdad*, propia de la comprensión, del *método* puesto en obra por las disciplinas resultantes de la exégesis”¹⁴⁹⁴. La experiencia de *Verdad y Método* señala el camino.

Pero resulta que, en “Existencia y hermenéutica”, Ricoeur cree disponer ya de una propuesta satisfactoria para esta tarea: resulta que *De la interpretación* realiza, sin proponérselo, esa vía larga. El resto del artículo viene a justificar la forma como la obra puede ser arrancada de su problemática inicial y recolocada sobre estos nuevos cimientos.

La primera indicación es, dice Ricoeur, que el paso del comprender como modo de conocimiento al comprender como modo de ser hay que buscarlo “*en el lenguaje*”¹⁴⁹⁵: “es primero y siempre en el lenguaje donde viene a expresarse toda comprensión óptica u ontológica”¹⁴⁹⁶. Hay que buscar en la semántica un eje común a todas las disciplinas hermenéuticas. Ese nudo semántico común a todo el campo hermenéutico resulta ser, ya sí, el símbolo: la arquitectura del doble sentido, el juego del mostrar-ocultando. A partir de este punto de contacto, es fácil entender cómo el resto del artículo justifica *De la interpretación* como realización de la vía larga de la ontología de la comprensión. Las secciones tercera y cuarta del artículo sintetizan el núcleo del argumento, introduciendo

¹⁴⁸⁹ Ibíd.

¹⁴⁹⁰ Ibíd.

¹⁴⁹¹ Ibíd.

¹⁴⁹² Ibíd.

¹⁴⁹³ Ibíd., p. 14.

¹⁴⁹⁴ Ibíd., p. 15.

¹⁴⁹⁵ Ibíd., p. 14.

¹⁴⁹⁶ Ibíd., p. 15.

el tema del conflicto de las interpretaciones y la forma como el modelo de la reflexión concreta constituye el nexo apropiado entre epistemología y ontología. La abstracta y vana verdad del *Cogito* cartesiano se llena de contenido mediante el acto reflexivo de reapropiación del esfuerzo por existir objetivado en los objetos culturales. La conciencia deviene conciencia de sí tras, primero, denunciar la conciencia inmediata como falsa conciencia, destruyendo sus formas ilusorias para, después, iniciar un proceso de apropiación de sí. En este sí resultante de la comprensión de sí se funden *modo de conocimiento* y *modo de ser*. Al exponer “las condiciones de apropiación de nuestro deseo de ser”¹⁴⁹⁷, el dialéctico trabajo hermenéutico arqueológico-teleológico se muestra como el mejor candidato para cumplir la tarea de reconciliar *verdad* y *método*.

Así, grado a grado, la cuestión epistemológica del conflicto de las interpretaciones es aproximada, en las últimas páginas del artículo, hacia la ontología de la comprensión heideggeriana, a la que solo es legítimo acceder de forma indirecta. La forma heideggeriana de esta ontología, directa, repentina, es declarada solo “un horizonte”, “una intención, más que un hecho”¹⁴⁹⁸, porque está “separada”¹⁴⁹⁹. La vía que Ricœur propone recorrer hace aparecer el lado ontológico del comprender en la reflexión metódica sobre la interpretación: “solo en el movimiento de la interpretación divisamos el ser interpretado”. Reinterpretando heideggerianamente la noción de círculo hermenéutico, afirma Ricœur que “la ontología de la comprensión queda implicada en la metodología de la interpretación”¹⁵⁰⁰.

Pero, en su condición de implícito, no hay una “ontología unificada”¹⁵⁰¹. Cada una de las hermenéuticas en conflicto solo revela un aspecto de la existencia, ese que aparece implícito en su propia metodología. Si la hermenéutica se caracteriza por la situación de conflicto entre métodos antagónicos, la “ontología implicada” tiene también que ser una “ontología quebrada”¹⁵⁰² por las diversas facetas del ser interpretado que cada una de ellas exhibe. La ontología es así declarada la “tierra prometida”¹⁵⁰³ para una filosofía que busca ascender progresivamente desde la cuestión del método a la cuestión de la verdad.

En esta situación acaba Ricœur el artículo proponiendo su interpretación filosófica de Freud como “una primera pista”¹⁵⁰⁴ para elaborar esta quebrada ontología fundamental. Este gesto supone el anclaje definitivo de *De la interpretación* en este nuevo marco. Ricœur recuerda básicamente las aportaciones fundamentales de su interpretación. ¿Qué aportaba Freud a este debate? Esencialmente, como ya sabemos, dos cosas: primero, destituye la conciencia inmediata como foco del sentido, lo revela como falso *Cogito*, humillando su pretensión a ser su fuente; después, reflexivamente repetido como Arqueología del sujeto, abre un nuevo acceso para la reflexión sobre la

¹⁴⁹⁷ *Ibíd.*, p. 22.

¹⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁴⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁵⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁵⁰¹ *Ibíd.*

¹⁵⁰² *Ibíd.*

¹⁵⁰³ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁵⁰⁴ *Ibíd.*, p. 23.

relación entre energía y sentido, proporciona una estructura que permite comprender la transformación de la vida en lenguaje. Aquí se inicia el trabajo de la Teleología del sujeto, que orienta la conciencia, atravesando las distintas figuras del espíritu, hacia la apropiación de su propia vida, deviniendo conciencia de sí. En la articulación dialéctica de este inicialmente antitético conflicto entre los modelos regresivo y progresivo de hermenéutico brota, implicada, esa “ontología militante y quebrada”¹⁵⁰⁵ que pretende ofrecer una réplica a la insatisfactoria vía corta heideggeriana. De otra forma: “Existencia y hermenéutica” sugiere que la respuesta al *problema hermenéutico*, interpretado como la revolución heideggeriana que separa *verdad* y *método*, resultaba estar ya preparada: es *De la interpretación*¹⁵⁰⁶.

Sin embargo, esta solución es rápidamente abandonada. “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, de 1969, confirma la rectificación de la perspectiva desde la que emprender la tarea de “rehacer el trayecto dibujado por *Ser y Tiempo*”¹⁵⁰⁷ iniciado ya en 1963 con “Estructura y hermenéutica”. En él, Ricœur superpone al punto de vista del psicoanálisis otro punto de vista que surge del debate con la lingüística.

Ricœur reconoce que la freudiana Semántica del Deseo y la hegeliana orientación teleológica del espíritu no pueden resolver la forma como la cuestión del sujeto es reelaborada en “Existencia y hermenéutica”. Comienza un nuevo encaminamiento hacia el lenguaje. El punto de partida es la discusión con la lingüística estructural. La investigación es llevada al interior del lenguaje; el lenguaje es el lugar donde el ser es comprendido, y son las estructuras del lenguaje que generan el sentido las que han de ser investigadas. En diálogo con ella, Ricœur trata de producir una nueva teoría del significado que ya no pretende dar cuenta de la transformación de la fuerza en sentido, del paso del *bíos* al *lógos*, sino examinar las estructuras lingüísticas a través de las cuales el ser se muestra.

Se inicia así la última navegación de su pensamiento. Diez años transcurren desde la publicación de *De la interpretación* hasta la aparición, en 1975, de *La metáfora viva*. Diez años en los que Ricœur explora, a través de una serie dispersa de trabajos, el inmenso territorio de las ciencias del lenguaje para elaborar, con sus recursos, una nueva teoría del significado, de la que se desprende una nueva concepción de la hermenéutica que pretende realizar, de otro modo, el proyecto de una ontología hermenéutica del “yo soy” que comienza a esbozarse en “Existencia y hermenéutica”. La investigación comienza con la disputa con el modelo estructuralista¹⁵⁰⁸. Por ello, el

¹⁵⁰⁵ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁵⁰⁶ Otra vez vuelve a hacerse patente el escurridizo carácter fronterizo de *De la interpretación*: interpretada desde lo que la precede, desde *Finitud y Culpabilidad*, es una revisión de su hermenéutica restauradora del sentido, practicada por la fenomenología de la religión, a la luz de su antagonismo con la hermenéutica reductora del sentido practicada por los maestros de la sospecha, cuya intención es proporcionar las herramientas para una nueva fe post-crítica; interpretada desde lo que la sucede, desde “Existencia y hermenéutica”, es la realización de esta vía larga que contiene, en el interior de su reflexión metodológica sobre el conflicto de las hermenéuticas, implicada, aunque rota, la ontología de la comprensión heideggeriana.

¹⁵⁰⁷ “La question du sujet : le défi de la sémiologie”, en CI, p. 261.

¹⁵⁰⁸ Sobre el debate con el estructuralismo, véanse los trabajos de A. Pintor Ramos, A., “P. Ricœur y el estructuralismo” (en: *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 95-123) ; de D. Becquemont, “La confrontation avec le

primer paso es la elaboración de una teoría del discurso que parte de la distinción entre un plano semiológico y otro semántico del lenguaje y que se articula mediante la relación dialéctica entre acontecimiento y significado. A partir de ella, en segundo lugar, elabora una teoría del texto que se convierte en la posición fundamental de su investigación. El texto se convierte en la figura clave de su propuesta hermenéutica. Esta contiene dos momentos. El primero es una discusión metodológica sobre la relación entre explicación, comprensión e interpretación, del que resulta un modelo de hermenéutica crítica. La extracción de las implicaciones ontológicas de esta discusión metodológica constituye la última fase de la *vía larga* de la ontología de la comprensión. Este último movimiento de su reflexión es el que lleva desde algunos trabajos recogidos en *El Conflicto de las interpretaciones* hasta el conjunto de trabajos previos a la publicación de *La metáfora viva* vinculados a *Del texto a la acción* en los cuales, por fin, arriba Ricœur, tras un largo viaje, a tierra firme.

2. La responsabilidad de la filosofía con el lenguaje

“Filosofía y lenguaje”, artículo publicado en 1978, se abre con esta pregunta: “¿Cuál es, respecto del lenguaje, la *responsabilidad* de la filosofía?”. Y responde: “La filosofía tiene la tarea –y, por tanto, la responsabilidad– de preservar cierto espacio; no sólo de mantenerlo abierto, sino de abrirlo”. ¿Por qué tiene esa tarea? “Porque el progreso mismo de las ciencias del lenguaje que acabo de enumerar (sin cerrar la lista) tiene como contrapartida el olvido o el desconocimiento de ciertas dimensiones del lenguaje que son, precisamente, la cuestión de la filosofía”. ¿Cuáles son esas tareas? Ricœur señala tres: primero, “la filosofía tiene como primera tarea volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad”; en segundo lugar, de “volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta”; finalmente, de “volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana”¹⁵⁰⁹.

El desarrollo de las ciencias del lenguaje pone un nuevo problema: la relación entre lenguaje y realidad. La cuestión de la referencia obliga a corregir la perspectiva desde la que, en sus trabajos anteriores, Ricœur había pensado el lenguaje. En el marco del debate con Freud, lo que se investiga es la forma como el deseo accede al plano del sentido. Las ciencias del lenguaje ponen otra cuestión: la apertura del lenguaje al ser.

¿Cómo llega Ricœur a esta nueva perspectiva sobre el lenguaje? El debate con Freud no era solo una respuesta a un desafío externo, ya que venía propiciado por una discusión previa con Nabert sobre la cuestión de la reflexión concreta. La toma de contacto con las ciencias del lenguaje, en particular con la lingüística estructural, sí parece una reacción al cambio de medio intelectual de los sesenta y, por tanto, a la necesidad de dar respuesta a una teoría del significado que aniquila de un modo nuevo

structuralisme: signe et sens” (en : Delacroix, Ch. ; Dosse, F. ; Garcia, P., *Paul Ricœur et les sciences humaines*, pp. 185-208).

¹⁵⁰⁹ “Philosophie et langage”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n° 4/1978, p. 449.

los presupuestos fundamentales de su reflexión. El resultado es una nueva *teoría del significado* que provoca una nueva y definitiva *teoría hermenéutica del texto*.

Es la segunda vez que nos encontramos con una investigación importante que no tiene *libro*, que no alcanza a ser sistemáticamente desarrollada en una obra mayor. Ricœur elabora esta nueva aproximación al lenguaje a través de una serie dispersa de artículos producidos desde mediados de los sesenta hasta mediados de los setenta. La investigación contiene dos partes: la primera, centrada en la noción de discurso; la segunda, en la de texto. Pero, aunque no hay una obra mayor, las conferencias impartidas en 1973 en la Universidad Cristiana de Texas y publicadas con el título *Teoría de la interpretación* proporciona una versión acabada que presenta ordenados sistemáticamente los contenidos fundamentales esbozados, reformados, corregidos, alterados por la introducción de nuevos problemas y referentes en los diferentes trabajos. Tomando como hilo conductor este trabajo podremos, retrospectivamente, integrar un primer grupo donde es elaborada la primera fase de la teoría del significado, centrada en la noción de discurso¹⁵¹⁰.

Comencemos con el grupo de artículos recogidos en *El conflicto de las interpretaciones*. ¿De qué manera la lingüística estructural representa un nuevo desafío para una filosofía de estilo reflexivo como la fenomenología? Básicamente, porque la fenomenología es en sí misma una “teoría del lenguaje generalizado”¹⁵¹¹ que ocupa el mismo espacio discursivo que el modelo semiológico. Y este modelo semiológico, básicamente, excluye el punto de vista fenomenológico.

¿Qué aporta la fenomenología al análisis del lenguaje?¹⁵¹² Fundamentalmente, arroja luz sobre nuestra experiencia viva del mismo. Y al hacerlo, descubre que no es un objeto, ni “una actividad, una función, una operación entre otras”, sino el “medio signifiante total”¹⁵¹³. El lenguaje es, para la fenomenología, la “red de signos arrojados como una malla sobre nuestro campo de percepción, de acción, de vida”¹⁵¹⁴. Al hablar, el lenguaje se descubre como “eso a través de lo que, por medio de lo que, nos

¹⁵¹⁰ Es primer grupo de artículos, cuyos contenidos iremos progresivamente reintegrando desde la versión acabada de *Teoría de la interpretación*, está formado por los siguientes trabajos: en primer lugar, los tres artículos incluidos en la sección “Herméutica y estructuralismo”, de *El conflicto de las interpretaciones*: “Estructura y hermenéutica”, de 1963, “El problema del doble-sentido como problema hermenéutico y como problema semántico”, de 1965, y “La estructura, la palabra, el acontecimiento”, de 1967, así como el decisivo artículo “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, de 1968, que juega un papel vertebrador al presentar la intención fundamental de la investigación. En segundo lugar, un grupo de artículos importantes no integrados en ninguna recopilación: “Wittgenstein y Husserl sobre el lenguaje”, “El último Wittgenstein y el último Husserl sobre el lenguaje”, de 1965, “Acontecimiento y sentido” y “Discurso y comunicación”, ambos de 1971. Finalmente, otros trabajos donde la cuestión presenta una forma más acabada: “La función hermenéutica de la distanciaci3n”, de 1975, y “Filosofía y lenguaje”, de 1978. Por otro lado, el curso impartido en la Universidad de Lovaina en 1971-72, y publicado en versi3n policopiada con el título *Hermenéutica*, es otro referente importante; su primera parte, dedicada a la teorí3 del texto, coincide en gran medida con los contenidos impartidos un año después en Texas.

¹⁵¹¹ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 243.

¹⁵¹² Sobre esta cuesti3n, véase el trabajo de Vallée, M.A., “Les sources phénoménologiques de la conception ricœurienne du langage” (en: Abel, O. ; Marinescu, P., *On the proper use of phenomenology*, pp. 143-156).

¹⁵¹³ “La question du sujet : le défi de la sémiologie”, en CI, p. 243.

¹⁵¹⁴ *Ibíd.*

expresamos y expresamos las cosas”¹⁵¹⁵. Hablar es el acto por el que un sujeto “dice algo sobre algo a alguien”¹⁵¹⁶. A través de la palabra viaja la intención significativa del hablante que, anclándose en su referencia al mundo, alcanza a ser comprendida por el oyente. La “maravilla” y el “misterio”¹⁵¹⁷ del lenguaje consiste en su expresividad: “el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser”¹⁵¹⁸. Este es el lado que Husserl hace visible: decir es mostrar el ser. Cuando el fenomenólogo dice que el lenguaje *significa*, lo que pretende expresar es propiamente esto: que, a través de él, el sujeto se abre al mundo vivido de la experiencia; que, por medio de la palabra, el ser se hace presencia cargada de sentido para el sujeto. El lenguaje “quiere decir”¹⁵¹⁹: es el movimiento de trascendencia por el que, al hablar, la palabra es atravesada por el sentido con la intención de expresar la realidad vivida. Esta enseñanza caracteriza tanto el análisis de Husserl como la versión post-husserliana de Merleau-Ponty.

En los artículos sobre Husserl de los años cincuenta incluidos en *En la escuela de la fenomenología* ya había interpretado las *Investigaciones Lógicas* como una *fenomenología del significado*. En un par de artículos de mediados de los sesenta, dedicados a realizar una lectura comparada sobre la cuestión del lenguaje en Husserl y Wittgenstein¹⁵²⁰, profundiza en esa interpretación. En ellos distingue dos momentos de su desarrollo: el primero, en las *Investigaciones lógicas*, gira en torno a la noción de significado intencional; el segundo, en la última fase de su pensamiento, en *Experiencia y Juicio* y la *Crisis*, gira en torno del estudio del potencial significativo de la *Lebenswelt*. “La cuestión del sujeto”, en el contexto de la polémica con el estructuralismo, actualiza algunas de sus conclusiones.

De forma esquemática, Ricœur caracteriza la posición de Husserl por la relación circular de tres tesis que se implican mutuamente¹⁵²¹: la primera, que “el significado es la categoría más englobante de la descripción fenomenológica”; la segunda, que “el sujeto es el portador del significado”; la tercera, que “la reducción es el acto filosófico que hace posible el nacimiento de un ser para el significado”. El significado se convierte, desde las *Investigaciones Lógicas* hasta *Ideas*, grado a grado, en la categoría más amplia de la fenomenología: primero el significado lógico se inscribe en el ámbito más amplio del significado lingüístico, y después este en la propia estructura intencional de la conciencia. La actividad intencional es pues, en sí misma, significativa. El significado recubre así el conjunto de la experiencia, tanto los fenómenos de la percepción como de la acción. La expresión lingüística es solo la “forma reflexiva de una actividad significativa enraizada por debajo del juicio y característica de la *Erlebnis* en general”¹⁵²². El significado es algo más ancho que precede la expresión lingüística; se

¹⁵¹⁵ “La structure, le mot, l’événement”, en CI, p. 85.

¹⁵¹⁶ *Ibíd.*

¹⁵¹⁷ “Le problème du double-sens”, en CI, p. 79.

¹⁵¹⁸ *Ibíd.*

¹⁵¹⁹ “La structure, le mot, l’événement”, en CI, p. 85.

¹⁵²⁰ Cfr. “Wittgenstein and Husserl on language” y “Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage”.

¹⁵²¹ “La question du sujet : le défi de la sémiologie”, en CI, p. 242.

¹⁵²² *Ibíd.*

encuentra anclado en la estructura de la vivencia, recubriendo todo el campo de la experiencia. Por esta razón, concluye Ricœur, “deviene la categoría más englobante de la fenomenología”¹⁵²³. El juicio viene después del significado, explicitándolo reflexivamente. Como consecuencia, en segundo lugar, el ámbito del *ego* coincide con el ámbito del significado: el *ego* es el portador del significado, eso para lo que hay significado. Es “eso que vive a través de la intencionalidad del sentido y se constituye como polo idéntico de todos los rayos del sentido”¹⁵²⁴. Así pues, el significado precede al lenguaje, y el sujeto es el polo intencional de esa estructura de significación pre-lingüística.

Ahora bien, en tercer lugar, el campo mismo sobre el cual opera la descripción fenomenológica, el ámbito mismo del significado, es instaurado por un acto filosófico previo: mediante la reducción trascendental. Este gesto es el responsable de la conversión de la cuestión del ser en cuestión del sentido del ser. La reducción transforma el ser en fenómeno, es decir, hace de las cosas un “significado a explicitar”¹⁵²⁵. Como consecuencia, el sujeto deviene *ego cogito cogitatum*, y el significado, la “universal mediación entre el sujeto y el mundo”¹⁵²⁶. En Husserl, concluye Ricœur, “todo es significado”, puesto que “todo ser es intencionado como sentido de una vivencia a través de la cual un sujeto estalla hacia unas trascendencias”¹⁵²⁷. El lenguaje deja de ser una mera actividad o función entre otras de las que hace el sujeto a partir del momento en que el acto filosófico de la reducción transforma todo ser en fenómeno, es decir, en un significado disponible para el trabajo fenomenológico de la descripción. Está cubierta de significado toda relación posible del sujeto con el mundo, toda forma posible como el sujeto se lanza al mundo de forma significante.

Sin embargo, la centralidad que el lenguaje adquiere en el análisis fenomenológico tiene una perversa consecuencia: parece reclamar en exclusividad el espacio del significado, y como consecuencia el del lenguaje, excluyendo el punto de vista de las ciencias del lenguaje. Este efecto se agudiza con la radicalización de la posición husserliana en la última fase del pensamiento de Merleau-Ponty¹⁵²⁸. Este es el diagnóstico de Ricœur: la forma como en el ensayo *Sobre la fenomenología del lenguaje*¹⁵²⁹, incluido en *Signos*, entabla un debate con la lingüística moderna a partir de la revitalización del pensamiento del último Husserl tiene el efecto contradictorio de

¹⁵²³ Ibid., p. 243.

¹⁵²⁴ Ibid.

¹⁵²⁵ Ibid.

¹⁵²⁶ Ibid.

¹⁵²⁷ Ibid.

¹⁵²⁸ Por última vez el pensamiento de Merleau-Ponty viene a dinamizar polémicamente el propio pensamiento de Ricœur. Su *Fenomenología de la percepción* alienta *Lo voluntario y lo involuntario*; su aproximación fenomenológica al psicoanálisis, como en el Prefacio al libro de Hesnard, orienta su propia aproximación a Freud en *De la interpretación*; ahora, su fenomenología del lenguaje anima su propia aproximación al debate con la lingüística. La nota al pie ya citada (p. 243) expresa con claridad su reconocimiento: Ricœur confiesa su deuda; su aproximación a la cuestión del lenguaje retoma el movimiento de la reflexión de Merleau-Ponty.

¹⁵²⁹ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Signes*, pp. 136-158.

hacer imposible todo diálogo con ella: “El «retorno al sujeto hablante» que preconiza y comienza Merleau-Ponty, tras el último Husserl, es concebido de tal manera que quema la etapa de la ciencia objetiva de los signos y se dirige demasiado rápidamente al habla”¹⁵³⁰.

La “fenomenología del habla y del sujeto hablante”¹⁵³¹ de Merleau-Ponty se inicia con la oposición entre actitud fenomenológica y actitud objetiva. Al aproximarse al lenguaje como a un hecho cumplido, el científico comete un *error* que le hace perder de vista “la claridad del hablar”, la “fecundidad de la expresión”. Un error que el fenomenólogo corrige al aproximarse al sujeto hablante que “hace uso de su lengua como de un medio de comunicación con toda una comunidad viva”. Solo en ese momento, en el uso vivo que de ella hace el hablante, “la lengua reencuentra su unidad”¹⁵³², antes rota por el punto de vista científico. En el acto del habla, la lengua recupera la unidad de un sistema puesto al servicio de un “esfuerzo de expresión única”¹⁵³³.

Desde la oposición entre ambas actitudes, Merleau-Ponty reelabora la relación saussuriana entre *lengua* y *habla*. La lengua es la faz del lenguaje visible desde la actitud objetiva, y expresa la dimensión diacrónica del código; el habla, la faz visible desde la actitud fenomenológica, y expresa la dimensión sincrónica del hablante. La hipótesis de Merleau-Ponty es que solo en el acto de habla se instituye el sistema del lenguaje. Por ello, su tarea será “mostrar que una sincronía del habla envuelve la diacronía de la lengua”¹⁵³⁴. La lengua es “el lenguaje en el pasado”; el habla, “el lenguaje en el presente”. Lo que hay que mostrar es la forma como el lenguaje en el pasado habita en el lenguaje en el presente, la forma como la lengua vista por el lingüista habita en el presente vivo del habla visto por el fenomenólogo. Para hacerlo, Merleau-Ponty concibe la intención significativa como un “vacío” que hay en mí y que tiene que ser “colmado por palabras”¹⁵³⁵. La intención es ese vacío que brota en el pensamiento que para cumplirse tiene que ser llenado mediante un acto de habla con todos los recursos morfológicos, sintácticos, léxicos, etc., que contiene la lengua. En ese momento, el hablante, al hablar, reactiva la serie de significados sedimentados con la intención de generar un significado inédito. El habla es la “reanimación” de ese “saber lingüístico que viene de las palabras anteriores de los otros hombres”¹⁵³⁶. Todas esas palabras se encontraban ahí depositadas, sedimentadas, instituidas, disponibles para proporcionar una nueva “carne verbal”¹⁵³⁷ a la intención significante que me hace querer hablar.

¹⁵³⁰ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 244.

¹⁵³¹ *Ibíd.*, p. 245.

¹⁵³² Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 138; cit. en “La question du sujet : le défi de la sémiologie”, en CI, p. 244.

¹⁵³³ *Ibíd.*

¹⁵³⁴ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 244

¹⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 244-5.

¹⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 245.

¹⁵³⁷ *Ibíd.*

De esta forma, el análisis del lenguaje realizado por Merleau-Ponty en sus últimos textos se inscribe en el marco fijado por la *Fenomenología de la percepción*¹⁵³⁸. Sigue siendo concebido en los términos de un “gesto lingüístico” que activa un cierto saber-hacer, un poder adquirido, por el que el acto de habla se acaba encuadrando dentro de la vieja noción psicológica de hábito. Y eso se debe, concluye Ricœur, a que lo que en realidad le interesa a Merleau-Ponty es el “resultado filosófico” del análisis del lenguaje. La fenomenología del habla es en realidad una “filosofía de la verdad”¹⁵³⁹. Si cuando me expreso lo que hago es reactivar significaciones sedimentadas ahí disponibles, entonces mi conciencia se encuentra subordinada a la “espontaneidad enseñante” del cuerpo. El habla no es transparente a sí misma y, como consecuencia, la conciencia no puede ser constituyente. El cuerpo es esa espontaneidad previa que proporciona los poderes adquiridos y los significados sedimentados dispuestos para ser usados por la conciencia. Y la verdad, el “proceso de recuperación de las significaciones disponibles en significaciones nuevas”¹⁵⁴⁰, es decir, “otro nombre de la sedimentación, que es, ella misma, la presencia de todos los presentes en el nuestro”¹⁵⁴¹. La fenomenología del habla sirve así para demostrar que la conciencia no es constituyente y que la verdad no es ninguna significación total, absoluta; que la verdad es más bien la actualización en el presente vivo de las significaciones sedimentadas, el acto de habla a través del cual las voces de los otros resuenan en mi voz.

¿Qué le reprocha Ricœur a Merleau-Ponty? Que, preocupado por este resultado filosófico, no llega a entablar un diálogo real con el lingüista. Y que, por eso, no se toma en serio su irreductible, frente a la aproximación fenomenológica, punto de vista. Especialmente, que ignora enteramente el hecho de que la lengua es un sistema autónomo. Por eso, concluye Ricœur, aunque la fenomenología del habla plantea una serie de preguntas “legítimas” al estructuralismo, estas son “prematuras”¹⁵⁴². Tiene razón Merleau-Ponty cuando plantea al estructuralismo “¿cómo un sistema autónomo de signos, supuesto sin sujeto hablante, entra en operaciones, evoluciona hacia nuevos equilibrios, se presta a un uso y a una historia? ¿Puede un sistema existir en un lugar que no sea un acto de habla? ¿Es algo distinto de un corte transversal en una operación viva? ¿La lengua es algo más que un sistema en potencia, nunca del todo en acto, cargado de cambios latentes, listo para una historia subjetiva o intersubjetiva?”¹⁵⁴³ Todos estos problemas son reales, y son precisamente el tipo de problemas que Ricœur mismo, reemprendiendo el camino iniciado por Merleau-Ponty, le planteará al estructuralismo. Pero solo pueden ser planteadas “al término de un largo rodeo por la lingüística y, en general, por la ciencia de los signos”¹⁵⁴⁴. Eso es lo que no hace Merleau-Ponty: tomarse

¹⁵³⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Primera Parte, cap. 6, “Le corps comme expression et parole”, en *Œuvres*, pp. 860-886.

¹⁵³⁹ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 245.

¹⁵⁴⁰ *Ibíd.*

¹⁵⁴¹ Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 156; citado en “La question du sujet : le défi de la sémiologie”, en CI, p. 245.

¹⁵⁴² “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 246.

¹⁵⁴³ *Ibíd.*

¹⁵⁴⁴ *Ibíd.*

en serio la lingüística y entrar en debate real con ella, precipitándose hacia la cuestión del sujeto hablante. Pero el rodeo requiere, para empezar, “poner entre paréntesis la cuestión del sujeto”¹⁵⁴⁵: la condición para elaborar una “ciencia de los signos digna de este nombre”¹⁵⁴⁶ es, precisamente, omitir toda referencia al sujeto hablante.

¿Y qué ocurre cuando uno entra en un debate real con la lingüística estructural? Pues que descubre que esta impone un desafío al análisis fenomenológico, puesto que emplaza el significado en un lugar distinto a la intencionalidad de la conciencia. Este es justamente el punto de contacto que Ricœur establece inicialmente entre lingüística y psicoanálisis: si ambos, en este artículo, son presentados como un solo desafío a la filosofía del sujeto es por la forma como, de distintas maneras, provocan un semejante desplazamiento del foco del sentido. Este es su parentesco: el psicoanálisis destituye la conciencia inmediata como instancia constituyente de sentido, convirtiéndola más bien en el lugar de los efectos de sentido producidos en el inconsciente; la lingüística produce un semejante descentramiento del sentido, introduce “otro inconsciente”¹⁵⁴⁷ comparable al inconsciente pulsional: el lenguaje interpretado como un sistema cerrado de signos, como lengua.

Este es el desafío: la fenomenología, desde Husserl hasta Merleau-Ponty, descubre que el lenguaje no es un objeto, ni función, ni operación, sino el medio a través del cual el sujeto se dirige hacia el mundo en cualquiera de sus formas. El lenguaje es el espacio de mediación entre el sujeto y su mundo vivido. Fenomenológicamente, lenguaje es “decir algo de algo”, es el “movimiento intencional de referencia”¹⁵⁴⁸ por el que lo dicho trasciende la palabra. El signo significa porque se escapa hacia lo dicho. Es el vehículo por el que la intención significante del sujeto viaja hacia la realidad. A través del lenguaje el sujeto se abre así al mundo, a sí mismo y a los otros. El estructuralismo bloquea este movimiento de apertura. Describe el lenguaje como un sistema cerrado que bloquea el movimiento de trascendencia del signo. Suprime la referencia: segrega tanto al sujeto como al mundo del proceso de significación. El significado es solo el resultado del juego interno de los elementos constitutivos del lenguaje. Sin sujeto, sin mundo, sin los otros.

¿De qué manera la lingüística produce este efecto? “La estructura, la palabra, el acontecimiento” contiene el primer paso del rodeo por la lingüística. Ahí recoge sistemáticamente el conjunto de sus presupuestos fundamentales¹⁵⁴⁹. Estos se encuentran ya de manera implícita en el *Curso de lingüística general* de Saussure, pero este carecía del aparato conceptual capaz de articularlos. Por eso Ricœur se fija más bien en la forma como alcanzan a ser teorizados de forma adecuada por Hjelmslev en sus *Prolegómenos para una teoría del lenguaje*. Son los siguientes.

¹⁵⁴⁵ Ibíd.

¹⁵⁴⁶ Ibíd.

¹⁵⁴⁷ Ibíd., p. 247.

¹⁵⁴⁸ Ibíd.

¹⁵⁴⁹ “La structure, le mot, l’événement”, en CI, pp. 81-84. Este análisis es recogido posteriormente en diferentes lugares.

El primero es que “el lenguaje es un objeto para una ciencia empírica”¹⁵⁵⁰. La condición de la transformación del lenguaje en objeto científico se encuentra en la distinción realizada por Saussure entre *langue* (lengua) y *parole* (habla). La lengua refiere a “las reglas constitutivas del código lingüístico, la institución válida para la comunidad lingüística, el conjunto de entidades entre las cuales se opera la elección en las libres combinaciones del discurso”¹⁵⁵¹. El habla, por el contrario, refiere a “la ejecución fisio-psicológica de la lengua, la realización individual y las libres combinaciones del discurso”¹⁵⁵². La lengua es el código, el habla la realización de una combinación posible de sus elementos conforme a sus reglas hecha por un hablante en un discurso. Esta distinción tiene un importante efecto: excluye la dimensión del habla del campo del tratamiento científico. El habla es reducida a un aspecto externo del lenguaje, objeto de la psicología o la sociología. De la misma forma que la distinción entre cualidades primarias y secundarias le permitía a la ciencia moderna liberar al objeto físico de su estrato psicológico, subjetivo, y ajustarlo a la objetividad que reclama su tratamiento científico, la segregación del momento performativo del lenguaje hace aparecer su dimensión puramente objetiva. Como un sistema de signos, aislados del sujeto hablante, el lenguaje se transforma en un objeto homogéneo y bien delimitado apto para un estudio científico.

De esta distinción fundamental se desprenden el resto de los postulados. El segundo consiste en la distinción entre un momento *sincrónico* y otro *diacrónico* de la lingüística, así como la subordinación del segundo al primero. La lingüística sincrónica se ocupa del estudio de los estados del sistema, caracterizados por la relación de coexistencia entre sus entidades. La lingüística diacrónica se ocupa del estudio de los cambios dentro del sistema. Por eso tiene un carácter derivado. La temporalidad es interpretada como una cierta alteración de la atemporalidad propia de las relaciones de coexistencia del sistema. Es una especie de efecto producido por la introducción de un desorden, aunque sea un desorden sujeto a las limitaciones objetivas nacidas de la propia legalidad del código. Esto supone la introducción de un nuevo tipo de inteligibilidad: “el cambio, como tal, es ininteligible”¹⁵⁵³. El sistema es estático. Cada elemento se define en relación a su posición/oposición frente al resto de elementos del sistema. El sistema es “la disposición de los elementos en un conjunto simultáneo”¹⁵⁵⁴. En el sistema no hay tiempo. El cambio solo se deja comprender como el paso de un estado del sistema a otro estado del sistema. Por eso la diacronía se subordina a la sincronía.

El tercer postulado define qué es un estado del sistema: la red de “relaciones de dependencia mutua”¹⁵⁵⁵ entre los elementos del sistema. El lenguaje no es sustancia; es “forma”. La forma como se relacionan los elementos del sistema es la oposición. Cada

¹⁵⁵⁰ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁵⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵⁵² *Ibíd.*

¹⁵⁵³ *Ibíd.*

¹⁵⁵⁴ *Ibíd.*

¹⁵⁵⁵ *Ibíd.*

signo se define por el conjunto de diferencias frente al resto de signos. Cada signo es en sí mismo arbitrario. El significado no va ligado al signo como una etiqueta. Tomado aisladamente, la relación entre el sonido y el sentido es gratuita. El signo se define por la posición que ocupa en el sistema. En su interior, todos los signos se determinan mutuamente por sus diferencias respectivas.

El cuarto postulado sostiene que el sistema de signos de la lengua es un “sistema cerrado”¹⁵⁵⁶. Esta es la condición de su análisis. La lengua es el conjunto finito de entidades discretas susceptible de un tratamiento combinatorio, cuasi-algebraico. Esto es evidente en el nivel fonológico: el sistema consiste en un repertorio finito de fonemas y la serie de reglas que determinan sus combinaciones posibles. Pero esto que vale para el nivel elemental de la lengua, vale también para los niveles más complejos. En el nivel sintáctico, el léxico de una lengua es más grande, sin duda, pero no infinito. Y también es finito el conjunto de textos con los que el lingüista trabaja en su nivel superior. En cada nivel un conjunto finito de elementos y un sistema de reglas que determinan sus combinaciones posibles. En ningún momento se hace necesario recurrir ni a un sujeto ni a un mundo. La lengua es un sistema de signos cerrado que se define exclusivamente por sus relaciones internas. Es una estructura, y eso significa, como recuerda Ricœur que decía Hjelmslev, una “entidad autónoma de dependencias internas”: no tiene afuera.

La clausura del sistema es pues la condición del tratamiento científico del lenguaje. Es verdad, reconoce Ricœur, que Saussure no habla de estructura, sino de sistema, y que la palabra “estructura” es introducida más tarde para adjetivar el sistema de la lengua. Pero lo hace justamente para reforzar el aspecto combinatorio de la lengua del que depende su conversión en objeto científico. La lingüística consigue convertirse en ciencia del lenguaje oponiéndose a la perspectiva historicista. Para el historicismo, comprender significa “descubrir la génesis, la forma anterior, las fuentes, el sentido de la evolución”¹⁵⁵⁷. Solo cuando se aísla el lenguaje de su historia aparece una ciencia del lenguaje. La inteligibilidad que proporciona el punto de vista de la génesis no produce ciencia. La lingüística se convierte en la primera ciencia humana justamente porque introduce una forma distinta de inteligibilidad: aislando la historia de la lengua, atiende exclusivamente a su dimensión estructural. Al eliminar su aspecto temporal, la lengua deviene objeto científico: el conjunto de entidades finitas mutuamente definidas por relaciones de oposición que integran un sistema.

Ahora bien, al constituirse como ciencia, la lingüística aniquila la concepción fenomenológica. En el interior de la lingüística estructural es imposible concebir el lenguaje como mediación. El estructuralismo proporciona, digamos, una nueva solución al problema filosófico sobre la relación entre lenguaje y realidad. El resultado más importante de esta serie de postulados es la profunda redefinición del sentido habitual del “signo”. Tradicionalmente, el signo se había definido por su función apofántica: es

¹⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 83.

¹⁵⁵⁷ “Structure et herméneutique”, en *CI*, p. 35.

algo que sirve para mostrar otra cosa¹⁵⁵⁸; el signo se definía por su relación con la cosa significada. El estructuralismo reduce la dinámica del signo a un proceso interno, neutralizando la referencia tanto a la cosa externa significada como al acto de habla del sujeto. El proceso de significación obedece exclusivamente a los dos elementos que componen el signo: el significante y el significado en Saussure, la expresión y el contenido en Hjelmslev. El significado se encuentra contenido en una relación interna al propio signo. Deriva exclusivamente del conjunto de diferencias que definen su posición dentro del sistema. Es definido por el propio código. Toda referencia a una exterioridad queda inmediatamente anulada.

Sin embargo, es en este preciso momento cuando el análisis estructural encuentra su límite. Porque la supresión de la conciencia del proceso de significación es el origen de una insuperable paradoja. El modelo lingüístico se hace insostenible porque “en la lengua, se podría decir, nadie habla”¹⁵⁵⁹. La lengua precede y es independiente del sujeto hablante. Es una especie de nuevo “inconsciente”, semejante al inconsciente pulsional del psicoanálisis: el del nivel pre-reflexivo y a-histórico donde operan las leyes lingüísticas. Esta es la principal conclusión alcanzada en “Estructura y hermenéutica”: la distinción saussuriana entre lengua y habla convierte la lengua en una especie de “inconsciente kantiano”¹⁵⁶⁰. No es el inconsciente del deseo, sino un inconsciente “categorial, combinatorio”. El significado brota de la combinación reglada de signos al margen de toda relación con un sujeto pensante. Este es el hecho: la lengua es un sistema categorial que produce significado mediante la combinación de signos, pero de tal manera que el significado “se ignora a sí mismo”. No hay conciencia de sí: es un kantismo, pero sin “sujeto transcendental”¹⁵⁶¹.

La lingüística estructural reduce el proceso de significación a su aspecto categorial, evacuando la figura del sujeto que actualiza el sistema. Y aquí se topa con su límite absoluto. Aquí se estrella con la irrenunciable evidencia fenomenológica. La omisión del sujeto es la condición de la conversión de la lengua en objeto científico, pero, al mismo tiempo, esto supone perder una dimensión fundamental de la experiencia del lenguaje. Al reducir el proceso de significación a la pura legalidad del código, suprime también el hecho de que solo hay significado para un sujeto. Convierte el proceso de significación en una especie de proceso físico, independiente de las operaciones del sujeto. Comprender, para el lingüista, no consiste en ningún trabajo de apropiación de un sentido, porque el sentido está ya desde siempre implicado en el juego de relaciones que constituyen el sistema. El lugar del sujeto queda fuera, del lado del “habla”. La lingüística conduce así a una situación insostenible: el sistema produce

¹⁵⁵⁸ Como se sabe, desde los estoicos, el signo se ha definido habitualmente a partir del juego entre tres ejes: el “significante”, como realidad material, externa, del signo; la “cosa”, como aquello a lo que apunta el significante; y el “significado”, como el modo mismo en que la cosa es alcanzada y mostrada por el significante.

¹⁵⁵⁹ “Philosophie et langage”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, nº 4/1978, p. 452.

¹⁵⁶⁰ “Structure et herméneutique”, en CI, p. 37.

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 55.

un significado que no es comprendido por nadie; hay significado sin que haya comprensión de un sujeto reflexivo.

Esta debilidad es arrastrada por el estructuralismo en su expansión desde su núcleo lingüístico hasta, primero, otras ciencias sociales y, finalmente, rebasando el registro de la ciencia, devenir “filosofía estructuralista”¹⁵⁶². El análisis estructural comienza operando en una determinada capa del lenguaje: la de los sistemas fonológicos y léxicos, situados en un nivel del lenguaje inferior a la oración. El nivel de los fonemas y de los signos es, en virtud de su carácter cuasi-algebraico, el plano privilegiado donde demuestra su mayor eficacia. Posteriormente, el modelo lingüístico comienza a ser aplicado con éxito al nivel del texto, esto es, a la serie de unidades lingüísticas más largas que la oración. El primer caso es la aplicación del modelo estructural al análisis del cuento por V. Propp; pero, indudablemente, la antropología de Lévi-Strauss constituye el momento decisivo de esta ampliación, desencadenante del cambio de paradigma filosófico de los sesenta.

En “Estructura y hermenéutica”¹⁵⁶³, Ricœur entra en debate con el modo como Lévi-Strauss “transpone” el modelo lingüístico a la antropología estructural. Comienza su lectura con los artículos metodológicos incluidos en *Antropología estructural*¹⁵⁶⁴. Ahí se hace explícita la forma como Lévi-Strauss fija el punto de partida de sus investigaciones en la revolución que supone el nacimiento de la fonología, a la que atribuye un poder renovador en el campo de las ciencias sociales semejante al ejercido por la física nuclear en el campo de las ciencias exactas. Explica cómo adopta como método de investigación para la investigación social el método fonológico explicado Trubetzkoy en “La fonología actual”, que resume en cuatro reglas fundamentales: primero, pasar del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes a su infraestructura inconsciente; después, no tomar los términos como unidades independientes, sino como relaciones; en tercer lugar, investigar la forma como estos términos se integran en un sistema; finalmente, buscar leyes generales. El resultado de la aplicación de este método, concluye Lévi-Strauss, es la aparición de la primera ciencia social capaz de descubrir relaciones necesarias.

Estas cuatro reglas son aplicadas por primera vez al estudio de los sistemas de parentesco, que constituyen “el primer analogado riguroso del sistema fonológico”¹⁵⁶⁵. Suprimido el aspecto histórico-social, la inteligibilidad de las relaciones de parentesco brota al ser consideradas como un sistema sincrónico donde cada pareja de figuras (padre-hijo, hermano-hermana, etc.) se define igual que un término dentro del sistema lingüístico: por relaciones de oposición. ¿Qué hace posible la transposición del modelo? Básicamente, que “el parentesco mismo es un sistema de comunicación; en este sentido es comparable a la lengua”¹⁵⁶⁶. El parentesco no es solo una realidad biológica, sino más bien un sistema de reglas comunicativas que aseguran la alianza social y donde el

¹⁵⁶² Ibid., p. 54.

¹⁵⁶³ Cfr. “Structure et herméutique”, en CI, pp. 37-47.

¹⁵⁶⁴ Es decir, los artículos incluidos en la primera sección: “Lenguaje y parentesco”.

¹⁵⁶⁵ “Estructura y hermenéutica”, en CI, p. 38.

¹⁵⁶⁶ Ibid., p. 39.

mensaje son las mujeres que circulan entre los distintos grupos. Entre la lengua y los sistemas de parentesco hay pues una homología estructural que permite, aun siendo objetos distintos, un tipo de análisis semejante. Finalmente, *El pensamiento salvaje* acaba extendiendo la homología estructural con el modelo lingüístico a todos los planos de la vida social, incluidos el arte y la religión.

¿Cuál es la valoración de Ricœur de este movimiento de ampliación del estructuralismo? Básicamente, la misma que respecto de su núcleo lingüístico. Reconoce que la antropología de Lévi-Strauss, como “ciencia estructural”, es “convinciente”¹⁵⁶⁷; de hecho, afirma que “yo no veo actualmente una aproximación más rigurosa y fecunda que el estructuralismo a su nivel de inteligencia”¹⁵⁶⁸. ¿Qué significa “como ciencia estructural”? Pues concebida como aplicación del exitoso método lingüístico, grado a grado, primero a las relaciones de parentesco, después a todas las formas de la vida social. Pero igual que le resulta convincente como “ciencia estructural”, le resulta “sospechosa cuando se erige en filosofía”¹⁵⁶⁹. Cuando la antropología da el paso a la filosofía produce una forma alienada de pensamiento: precisamente porque pretende hacer pasar el orden inconsciente del sistema por *pensamiento*. Pero “la objetividad de los códigos” del sistema de signos es “el pensamiento en el exterior de sí mismo”¹⁵⁷⁰. Con este paso, elevándose al rango de filosofía, el “pensamiento estructural” convierte el inconsciente de la lengua y sus análogos, sin la referencia a un sujeto, en un “pensamiento que no se piensa”¹⁵⁷¹. Se ve llevado a afirmar un inconcebible *cogito* sin *ego*.

La matizada crítica a Lévi-Strauss reproduce, a otra escala, la misma matizada crítica al núcleo lingüístico del modelo estructural. Como ciencia, su aportación es ineludible. Una teoría de la significación no puede permitirse ser ajena a la lingüística. Pero el punto de vista de la filosofía, es decir, fenomenológico, opone al estructuralismo, tanto al núcleo lingüístico como a sus variantes ensanchadas, un límite absoluto: en el lenguaje, yo hablo, y al hablar, intento decir algo del ser. El lenguaje, antes de ser el objeto de una ciencia, es mediación. El lenguaje media entre el hombre y el mundo, es el medio a través del cual tenemos *mundo*; media entre uno mismo y los otros, es el medio a través del cual las dispersas subjetividades se constituyen en *comunidad*, derivada de la participación de cada individuo en un mismo mundo; media entre uno consigo mismo, es el medio de acceso a sí que mantiene a uno mismo como externo, en la forma de *conciencia*. Y esta experiencia primitiva que el fenomenólogo hace, excluida por el lingüista de su análisis por razones metodológicas, es igualmente irrenunciable. Lo que todavía puede enseñar el fenomenólogo al estructuralista es que el sujeto no puede morir. Se le puede expulsar de la instancia constituyente de sentido; se puede denunciar su carácter ilusorio; se puede promover una forma de subjetividad distinta, nacida de la deposición de la conciencia inmediata; se le puede colocar al final

¹⁵⁶⁷ Ibíd., p. 54.

¹⁵⁶⁸ Ibíd., p. 33.

¹⁵⁶⁹ Ibíd., p. 54.

¹⁵⁷⁰ Ibíd.

¹⁵⁷¹ Ibíd.

del proceso de reflexión como una nunca del todo completa conciencia de sí... se le puede humillar, pero no se le puede matar.

La paradójica situación elaborada por Ricœur es, pues, esta: hay dos discursos antitéticos y mutuamente excluyentes sobre el lenguaje. El primero concibe el lenguaje como el medio a través del cual el sujeto se abre al mundo, a sí mismo y a los demás. El segundo concibe el lenguaje como un sistema cerrado de signos que excluye la referencia al mundo, al sujeto hablante y, por supuesto, al receptor. El primero describe la “*apertura* del lenguaje al mundo vivido de la experiencia”; el segundo, “el *cierre* del universo de los signos”¹⁵⁷². Y ambos captan una dimensión irrenunciable del proceso de significación.

Ante el desafío que plantea el modelo lingüístico estructural, que amenaza con arrasar la más primitiva experiencia vivida del lenguaje, la filosofía, afirma Ricœur, tiene una responsabilidad fundamental: producir una “fenomenología renovada del significado”¹⁵⁷³ capaz de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, hacia el sujeto vivo y hacia la comunidad humana. Capaz, por tanto, de integrar la verdad del lingüista con la verdad del fenomenólogo.

3. El discurso: acontecimiento y significado

¿De qué manera se propone Ricœur elaborar esta fenomenología renovada del lenguaje? En primer lugar, no puede recorrer el camino ya trillado de Husserl y Merleau-Ponty. Su análisis “no puede contentarse con repetir las descripciones del habla que no reconocen el estatuto teórico de la lingüística y el primado de la estructura sobre el proceso, que sirve a aquella de axioma primero”¹⁵⁷⁴. El primero, porque ignora la revolución semiológica; el segundo, porque entabla un falso debate. Pero tampoco puede, en segundo lugar, contentarse con yuxtaponer tramposamente, una al lado de la otra, lingüística estructural y fenomenología del lenguaje, dos discursos que son antitéticos y excluyentes. La fórmula alcanzada por Ricœur para enfrentarse al desafío estructuralista se asemeja a la fórmula aplicada al desafío del psicoanálisis. De la misma manera que Freud era traducido reflexivamente como primera etapa de la reflexión concreta, la lingüística de la *lengua* ha de ser también incorporada como una primera etapa necesaria de la fenomenología del *habla*. No se trata de omitir el punto de vista del lingüista, sino de reconocer que solo “a través y por el medio” del formalismo estructuralista “una fenomenología del habla es posible hoy”¹⁵⁷⁵. Se trata de tomar la antinomia entre lingüística y fenomenología como punto de partida para volver a “pensar el lenguaje”: “pensar la unidad de eso mismo que Saussure ha desunido, la unidad de la lengua y el habla”¹⁵⁷⁶. Al hacerlo, la cuestión del significado se eleva al plano ontológico. La cuestión de la referencia deviene la cuestión de la apertura del

¹⁵⁷² “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 248.

¹⁵⁷³ *Ibíd.*, p. 247.

¹⁵⁷⁴ *Ibíd.*, p. 248.

¹⁵⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁷⁶ “La structure, le mot, l'événement”, en CI, p. 87.

lenguaje al ser. La teoría del significado ricœuriana contiene así implícitamente una “ontología del *lógos* o del decir”¹⁵⁷⁷.

3.1. *Lo semiótico y lo semántico*

La propuesta ricœuriana se modula progresivamente desde su intuición fundamental en “Estructura y hermenéutica” hasta alcanzar su versión acabada en los cursos impartidos a comienzos de los años setenta. “Estructura y hermenéutica”, primero, presenta la solución *in nuce*: el debate se enmarca en el horizonte de la cuestión hermenéutica de la función simbólica, y la solución, en reconocer la necesidad de integrar la explicación estructural como una etapa de la reflexión concreta previa al acto hermenéutico de recuperación del sentido. “El problema del doble sentido”, de 1966, da un paso más al iniciar un debate con los análisis semánticos de Ullmann y de A. Greimas, introduciendo así la distinción entre una Semántica lexical y una Semántica estructural. Pero solo en “La estructura, la palabra, el acontecimiento” introduce los ingredientes definitivos al distinguir dos niveles del lenguaje, signo y discurso, encadenados dialécticamente en el orden del texto, donde el ser alcanza a manifestarse en el lenguaje. Este análisis es elaborado sistemáticamente en la versión acabada de *Teoría de la interpretación*, que integra y reordena contenidos elaborados en diferentes trabajos, y que tomaremos como guía para nuestra exposición.

La superación de la antinomia tiene que partir del lado de la lingüística. Pero tiene que hacerlo recurriendo a una lingüística capaz de incluir todo lo que Saussure deja fuera para conseguir instituir el lenguaje como objeto científico. En efecto, al distinguir entre lengua y habla, Saussure está de hecho excluyendo toda una unidad de la lengua instalada en un nivel superior al del signo: la del discurso. La lengua es el sistema del código de signos del lenguaje: incluye las entidades con las que opera (los signos) y sus reglas combinatorias. Pero el habla refiere a la ejecución psico-fisiológica, a la realización de un mensaje individual mediante la libre combinación de los elementos del sistema de signos; refiere, por tanto, a un nivel lingüístico distinto, superior al signo, que es el de la frase. La lengua describe el nivel lingüístico del *código de signos*; el habla, el nivel del *discurso*. La oposición entre lengua y habla desencadena una cadena de dicotomías secundarias que ponen sistemáticamente entre paréntesis todos los aspectos del lenguaje relativos a este otro nivel¹⁵⁷⁸. El código tiene un carácter colectivo; el discurso es un mensaje particular. El código es un sistema sincrónico y, por tanto, atemporal; el discurso es un acontecimiento temporal y, por tanto, diacrónico. El código es anónimo y no intencionado: es un inconsciente estructural; el discurso tiene una intención significante: es pensado por alguien. Finalmente, el código es sistemático y obligatorio para una comunidad de hablantes; el discurso, arbitrario y contingente, abierto a la elección de una serie de significaciones. La condición para la conversión de

¹⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 81.

¹⁵⁷⁸ IT, p. 2-3; igualmente, con ligeras variaciones, en “La structure, le mot, l’événement”, en CI, pp. 87-88.

la lengua en objeto científico es el “eclipse del discurso”¹⁵⁷⁹. Solo el sistema sincrónico de la lengua puede ser objeto de un tratamiento científico. Para que la ciencia del lenguaje progrese tienen que ser sistemáticamente sacrificados los aspectos relativos al discurso: “el mensaje, por el bien del código, el acontecimiento, por el bien del sistema, la intención, por el bien de la estructura, en beneficio del código, el acontecimiento, en beneficio del sistema, la intención, en beneficio de la estructura, y la arbitrariedad del acto por la sistematicidad de las combinaciones dentro del sistema sincrónico”¹⁵⁸⁰.

La lingüística saussureana representa, pues, un “enfoque unidimensional del lenguaje”¹⁵⁸¹. Se constituye en ciencia al reducir el lenguaje a la dimensión inteligible desde el punto de vista estructural del sistema sincrónico. Para avanzar, tiene que perder esa otra dimensión de nuestra experiencia del lenguaje irreducible a sus propiedades estructurales. Para corregir su parcialidad, Ricœur tiene que apoyarse en *otra* lingüística edificada sobre el estrato del habla, pero un habla despojada ya de su aspecto psicológico, reelaborada como la estructura específica del discurso. Es eso precisamente lo que encuentra en los trabajos de Émile Benveniste¹⁵⁸². ¿Qué nuevo punto de partida encuentra leyéndole? La tesis de que el lenguaje está integrado por dos entidades irreducibles: el *signo* y la *frase*, a la que corresponden dos ciencias del lenguaje, la semiología y la semántica¹⁵⁸³. La influencia de Benveniste es determinante¹⁵⁸⁴. Representa para el filósofo la oportunidad de encontrar, en el interior de la perspectiva científica, las herramientas indispensables para deshacer la antítesis entre lengua y habla, entre lingüística y fenomenología. A partir de su concepción, el habla puede ser rescatada de su saussureana condición de residuo de la lengua, adquiriendo una densidad propia. Se puede atribuir al habla un carácter estructural semejante al de la lengua. Lengua y habla pueden así ser concebidos como dos órdenes estructurales irreducibles y jerarquizados.

¹⁵⁷⁹ IT, p. 4.

¹⁵⁸⁰ *Ibíd.*, p. 3.

¹⁵⁸¹ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁵⁸² Ricœur introduce por primera vez la referencia a la lingüística del discurso de Benveniste, que es la pieza clave de su teoría del significado, en “La structure, le mot, l’événement”; posteriormente, el mismo argumento es reelaborado en numerosos trabajos. La ventaja de leer cada argumento, que después *Teoría de la interpretación* sistematiza, en el momento de su primera elaboración es que, en ella, el esfuerzo por pensar por primera vez el problema lo enriquece, le da más fuerza y expresividad. Para un estudio sobre la relación entre ambos, véase el trabajo de A. Ono, “Journey of the Senses : Ricœur and Benveniste”.

¹⁵⁸³ Cfr. Benveniste, E., *Problèmes de linguistique generale*. Sobre la distinción del nivel del signo y de la frase y la correspondiente división de la lingüística en semiótica y semántica, véanse especialmente los artículos “Les niveaux de l’analyse linguistique”, de 1962, recogido en el vol. 1, pp. 119-131, y “La forme et le sens dans le langage”, de 1966, incluido en el vol. 2, pp. 215-238. Ricœur usa indistintamente los términos semiótica y semiología, que expresan básicamente el diferente origen europeo y anglosajón de la ciencia de los signos. En la mayoría de sus trabajos utiliza el término “semiología”, pero en IT, en un contexto anglosajón, utiliza “semiótica”.

¹⁵⁸⁴ En “Philosophie et langage”, reconoce explícitamente Ricœur: “Quiero reconocer aquí la inmensa deuda con Benveniste, tanto en *El conflicto de las interpretaciones* como en *La metáfora viva*. Fue él quien me hizo darme cuenta de la diferencia y de la articulación entre las dos lingüísticas, la de la lengua y la del discurso” (*Révue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n° 4/1978, p.455).

¿Y qué estructura distinta representa el habla? La de “la propia construcción sintética de la frase”¹⁵⁸⁵. Apoyándose en los análisis de Benveniste, Ricœur concibe la frase como algo más que una combinación de signos. Es un salto de nivel, el paso de una estructura del lenguaje a otra. La distinción entre las dos ciencias del lenguaje, semiología y semántica, refleja la relación jerárquica entre el orden del código de signos y el de la frase. Hay un orden semiológico integrado por la dimensión fonológica, lexical y sintáctica del signo, y tiene un carácter “virtual”. Pero el orden semántico de la frase es, por el contrario, “real”¹⁵⁸⁶. Hace de la lengua algo que, para ser, tiene que acontecer en un acto de habla. En la diferencia entre lo virtual y lo real localiza Ricœur el salto de nivel entre signo y frase: “La frase no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad”¹⁵⁸⁷. Aunque la frase se pueda descomponer en palabras, la frase no es una suma de palabras; está hecho de signos, pero no es un signo. La frase es “un todo irreductible”¹⁵⁸⁸.

No hay entonces progreso lineal del nivel del signo al nivel de la frase. La frase es el salto de lo potencial a lo efectivo. Es un “acto predicativo”, eso que Benveniste llama “instancia discursiva”. No obedece a relaciones de yuxtaposición; es una operación. Benveniste enseña que la frase no es una unidad semiológica; es una “unidad semántica”¹⁵⁸⁹: solo la frase *significa*. La relación entre ambos niveles se explica desde la relación entre forma y sentido. La semiología es formal porque se ocupa de la disociación del lenguaje en sus elementos constitutivos. La semántica se ocupa del sentido porque estudia los procedimientos conforme a los cuales las unidades constitutivas de la lengua se integran en unidades más grandes para significar. Por eso, cada etapa requiere estructuras distintas.

“Para mí –dice Ricœur– la distinción entre semántica y semiótica es la clave de todo el problema del lenguaje”¹⁵⁹⁰. La instancia del habla o del discurso es “la nueva unidad lingüística en la que la fenomenología de la significación puede basarse”¹⁵⁹¹. Sobre ella puede elaborar una nueva teoría del significado integrando tres ingredientes heterogéneos: la lingüística de la frase (esto es, Benveniste), la fenomenología del sentido (esto es, Husserl y Merleau-Ponty, más el punto de vista convergente de Frege), y la descripción del lenguaje ordinario de la filosofía analítica (esto es, Austin, Searle, Strawson)¹⁵⁹². Puede así reemprender la empresa de la fenomenología del habla de

¹⁵⁸⁵ IT, p. 7.

¹⁵⁸⁶ Ibid.

¹⁵⁸⁷ Ibid.

¹⁵⁸⁸ Ibid.

¹⁵⁸⁹ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 248.

¹⁵⁹⁰ IT, p. 8.

¹⁵⁹¹ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 248.

¹⁵⁹² IT, p. 8; con variaciones, la estrategia de la investigación es formulada por primera vez en “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, p. 249, que es el decisivo artículo donde se presenta con más nitidez la intención fundamental de la investigación. Aquí, en el momento de formación de la teoría, Merleau-Ponty ocupa una posición fundamental, figurando como uno de sus tres ingredientes, y no hay referencia todavía a la filosofía analítica; en IT, en el momento de su acabamiento, la referencia a Merleau-Ponty desaparece (y eso hace que se pierda de vista el sentido de la investigación) y es añadida la referencia de la filosofía analítica (enriqueciendo la teoría). Por eso es necesario mantener juntos los

Merleau-Ponty, pero rectificando su precipitación. En lugar de saltar directamente al habla, Ricœur sabe que “hay que desimplicar pacientemente lo semántico de lo semiológico” para poder, finalmente, “recuperar en un sentido no psicologizante las nociones de intencionalidad, de intención, de expresión, en el sentido de Merleau-Ponty”¹⁵⁹³. Solo tras el paso por la lengua, recorriendo la serie de mediaciones semiológicas y lógicas, la fenomenología puede recomponer en el interior del acto de habla los estratos lingüísticos que organizan el proceso del significado, eso que Merleau-Ponty pierde de vista al elaborarlo desde la noción de gesto.

3.2. Acontecimiento y significado

Lingüística del discurso, fenomenología del sentido, filosofía del lenguaje ordinario, son pues las tres patas con las que Ricœur se propone edificar una teoría del significado que *explique mejor* que Merleau-Ponty, que lleve hasta el final su intuición fundamental. ¿Qué tienen en común estos tres heterogéneos discursos? Que cada uno ilumina, desde un lado distinto, la dialéctica fundamental entre acontecimiento y significado que se agita en el interior de la instancia del discurso. La tarea es esta: “para pensar verdaderamente la antinomia de la lengua y del habla, habría que poder producir el acto de habla en el medio mismo de la lengua, a la manera de una promoción de sentido, de una producción dialéctica, que haga advenir el sistema como acto y la estructura como acontecimiento”¹⁵⁹⁴. El discurso es el lugar donde el sentido acontece. Proporciona el modelo de inteligibilidad que permite reunir dialécticamente la antítesis entre lengua y habla en la incesante conversión de la estructura en acontecimiento, de la virtualidad del código en la efectividad del discurso. Es el “acto sintético” que articula ambas dimensiones.

El primer paso consiste en, de la mano de la lingüística del discurso de Benveniste, recomponer la estructura dialéctica entre acontecimiento y sentido¹⁵⁹⁵. Primero, el polo del acontecimiento. En efecto, el discurso es el específico modo como el lenguaje se hace efectivo en el mundo. Expresa su modo de ser como realización temporal en un presente dado. Su otro lado, el sistema, se caracteriza por lo opuesto: es virtual, es sincrónico, es fuera del tiempo. Sin embargo, la noción de discurso permite salvar la debilidad epistemológica que Saussure atribuye al habla frente a la lengua como consecuencia de su condición temporal, evanescente y fugaz. La primacía epistemológica del sistema es compensada con otra “prioridad ontológica”¹⁵⁹⁶ del

diversos momentos del desarrollo de la teoría: Merleau-Ponty como motor, los diversos ingredientes integrados posteriormente, como la teoría de los actos de habla, completando la teoría.

¹⁵⁹³ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, p. 249.

¹⁵⁹⁴ “La structure, le mot, l’événement”, en CI, p. 86.

¹⁵⁹⁵ IT, pp. 23-26. Aunque la distinción fundamental entre *estructura* y *acontecimiento* aparece por primera vez en “La structure, le mot, l’événement”, la versión definitiva de la relación dialéctica entre *acontecimiento* y *sentido* no es elaborada hasta el artículo “Événement et sens”, de 1971; posteriormente, el mismo argumento es presentado en otros trabajos. *Teoría de la interpretación* integra ahora esos contenidos.

¹⁵⁹⁶ IT, p. 9.

discurso procedente de la facticidad de su acontecer. El lenguaje se hace real en la temporalidad del discurso. “El sistema, de hecho, no existe. Solo tiene una existencia virtual”¹⁵⁹⁷. Solo en un acto discursivo particular adquiere existencia el sistema; en ese acto, el código se actualiza. El polo del acontecimiento expresa, por tanto, el movimiento desde la virtualidad del sistema hasta la realidad el discurso.

Pero además, en segundo lugar, el acontecer del discurso no es evanescente. La posibilidad de identificar y reidentificar es la nota del discurso que permite aislar un aspecto de sí que se resiste a la huida existencia temporal; eso que permite repetir, o decir de otro modo, o en otra lengua, *lo mismo*. A pesar de su existencia temporal, el discurso conserva una identidad que le permite persistir en el tiempo a pesar de la fugacidad del acontecimiento. Eso que en el discurso se resiste a desvanecerse es su contenido proposicional: “lo dicho del discurso” representa la dimensión objetiva inherente a su temporal acontecer.

Su contenido proposicional presenta el otro polo del discurso. No solo es acontecimiento; también es “predicación”¹⁵⁹⁸. Desde este lado, la frase se define por un solo rasgo: tiene un predicado. Puede faltarle un sujeto gramatical, pero no el predicado. Esto la convierte en una clase única en este nivel del lenguaje. La frase no es una extensión de la legalidad del código en un nivel de complejidad mayor. Está hecha de signos, pero no obedece a las reglas combinatorias que ordenan el nivel de la lengua por relaciones de oposición y diferencia. Es una nueva instancia donde los signos del nivel inferior son reunidos de acuerdo con una nueva estructura. Y no hay por encima de ella otra unidad superior: un discurso que contenga varias frases no es otra unidad distinta del lenguaje, es solo el resultado de una concatenación de frases: un discurso más grande.

Aquí Ricœur introduce el segundo ingrediente convergente de su teoría del significado, articulándolo con la lingüística del discurso: la filosofía analítica del lenguaje. Los análisis de Strawson¹⁵⁹⁹ sobre el lenguaje ordinario completan la descripción semántica al estudiar la función del predicado por oposición a la función sujeto. El predicado es el ingrediente indispensable de la frase, pero su función se hace realmente comprensible cuando se opone a la función sujeto. El sujeto es un identificador singular de una entidad: determina un objeto particular como “esto”, “Pedro”, etc.; el predicado dice algo universal sobre el sujeto: una cualidad, una clase de cosas, etc. El discurso cruza la función singularizante del sujeto con la función universalizante del predicado. Esto es lo que presta objetividad y solidez al discurso, lo

¹⁵⁹⁷ Ibíd.

¹⁵⁹⁸ Ibíd., p. 10.

¹⁵⁹⁹ Cfr. Strawson, P.F., *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*. Ricœur comienza a explorar el parentesco entre las tradiciones fenomenológica y analítica a mediados de los sesenta en los artículos dedicados a comparar la cuestión del lenguaje en Husserl y Wittgenstein. Pero la referencia a la filosofía analítica no es incorporada en su teoría del significado hasta el artículo “Discours et communication”, de 1971. *Teoría de la interpretación* integra los análisis de este artículo, con otro orden, sistemáticamente.

Sobre la integración de la filosofía analítica en su pensamiento, pueden consultarse los trabajos de J.-M. Tétaz, “La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l’herméneutique de Paul Ricœur”; de D. Pellauer, “Ricœur’s Own Linguistic Turn”; y de P. Engel, “Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique?”.

que le atribuye una estructura propia frente al nivel de la lengua. En el discurso, los elementos del código son articulados conforme a dos nuevas funciones; es actividad sintética; es “el entrelazamiento y la interacción de las funciones de identificación y predicación en una misma frase”¹⁶⁰⁰.

Sin embargo, añade Ricœur, el discurso es todavía una abstracción. Hace falta aún pensarlo como “el todo concreto que es la unidad dialéctica del acontecimiento y el sentido en la frase”¹⁶⁰¹. La insistencia en el lado del acontecimiento verbal impide cualquier reducción del lenguaje a la dimensión de la lengua: recuerda que el código está fuera del tiempo y tiene solo un carácter virtual, y que solo alcanza existencia en el movimiento de actualización que lo trae al discurso. Pero la descripción de la actualización del código en el acontecimiento real y efectivo del discurso no basta para explicar el otro lado del problema: su comprensión. Para ello hay que reintroducir el otro elemento: el significado contenido por el polo del contenido proposicional. Lo que en la frase quiere ser comprendido es el cruce de las funciones de identificación y predicación. Y eso sobrepasa el régimen del acontecimiento. El sentido hace que el discurso exceda su modo de ser temporal y huidizo; es esa *identidad* de *lo dicho* frente a la pluralidad de formas de decir; es *lo mismo* que puede siempre volver a ser dicho de otra forma o en otra lengua. El sentido revela así un nuevo aspecto inteligible, ideal, del acontecimiento verbal: “el sentido de la frase es, por así decir, “externo” a la frase”¹⁶⁰². Solo al reunir ambos ingredientes aparece la realidad concreta del discurso: “si todo discurso es actualizado como un acontecimiento, todo discurso es comprendido como significado”¹⁶⁰³.

En este punto se incorpora el otro ingrediente de la teoría. Los análisis de la lingüística del discurso y de la filosofía del lenguaje ordinario convergen con el punto de vista fenomenológico. La lingüística del discurso articula la relación entre acontecimiento y sentido describiendo la forma como el sentido “suprime y supera”¹⁶⁰⁴ dialécticamente el acontecimiento verbal. El discurso va más allá del acontecimiento cuando entra en el plano del sentido. Hay una *Aufhebung*: “el acontecimiento es cancelado como algo meramente transitorio y retenido como el *mismo* significado”¹⁶⁰⁵. Este es el hecho fundamental: “Del mismo modo que la lengua, actualizándose en el discurso, se supera como sistema y se realiza como acontecimiento, del mismo modo, al entrar en el proceso de la comprensión el discurso se supera, en tanto que acontecimiento, en el significado. Esta superación del acontecimiento en el significado es característica del discurso como tal”¹⁶⁰⁶. Pero justamente era esto lo que Husserl mostraba al estudiar la estructura intencional del significado. La lingüística del discurso, completada con el punto de vista del análisis del lenguaje ordinario, viene así a

¹⁶⁰⁰ IT, p. 11.

¹⁶⁰¹ *Ibíd.*

¹⁶⁰² *Ibíd.*, p. 16.

¹⁶⁰³ *Ibíd.*, p. 12.; “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 117.

¹⁶⁰⁴ IT, p. 12.

¹⁶⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁰⁶ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 117.

superponerse y a confirmar el hallazgo fenomenológico fundamental: “el lenguaje es *meinen*, una intención significativa”¹⁶⁰⁷. Lo comprendido en el discurso, el significado, descrito como el entrecruzamiento entre función sujeto y función predicado, es justamente la intencionalidad del lenguaje descrita por la fenomenología, el *noema* correlativo al *meinen*, lo dicho correlativo al *querer decir*. La cancelación del acontecimiento por el significado describe y completa, desde la perspectiva de la lingüística, la idealidad del sentido defendida por la fenomenología. Es el hecho de que el discurso *quiere decir algo* lo que suprime su carácter eventual; el sentido sobrevive al acontecimiento porque se instala en un ámbito estrictamente lógico: el de lo *noemático*. El sentido se hace así autónomo respecto de las operaciones psicológicas del hablante. Cae dentro de la esfera de lo lógico, y no de lo psicológico; lo lógico trasciende lo psicológico. De esta forma, la lingüística del discurso confirma lo que la fenomenología ya sabía –que el lenguaje tiene una estructura intencional donde el querer decir es correlativo a un significado que posee una realidad ideal–, pero también dice algo que la fenomenología no puede saber por sí sola, sin el paso por la lingüística –la estructura lingüística de la frase que teje el significado al cruzar las funciones sujeto y predicado.

La relación dialéctica entre acontecimiento y sentido es el núcleo de la teoría ricœuriana del significado. Con ella libera el lenguaje de su clausura, impuesta por el modelo estructuralista. La lingüística del discurso elabora un modelo igualmente científico del lenguaje pero capaz de recuperar todos los elementos asociados al habla que el modelo estructuralista había perdido. La superación del desafío estructuralista no se produce oponiendo simplemente el antitético punto de vista fenomenológico. No es confrontando lingüística y filosofía, sino de la mano de otra lingüística que permite reconstruir los niveles de organización y de efectuación del lenguaje. El paradigma estructuralista es rebasado en el propio nivel de la lingüística al reconocer, por encima del nivel semiótico, un nivel propiamente semántico. Al distinguir ambos niveles emerge una nueva forma de unidad lingüística que anuda lengua y habla, la instancia discursiva, que proporciona un nuevo fundamento al filosófico discurso de la fenomenología del significado. El resultado del estudio de la estructura de la frase es la descripción de la relación dialéctica entre acontecimiento y sentido. En la frase, el sentido cancela el acontecimiento; lo dicho rebasa el orden temporal, instalándose en el plano de la idealidad noemática. En la frase se cumplen así dos movimientos: el sistema, que carece de existencia, se actualiza en el acontecimiento del discurso, pero el acontecimiento es también superado por el significado. El acontecimiento se extingue al producirse; la idealidad lógica del significado persiste. Por eso, solo es comprendido el significado, lo dicho en el discurso. El desafío estructuralista es superado. La antinomia es deshecha. La lingüística misma, al restaurar la relación entre lengua y habla rota por Saussure, confirma la concepción fenomenológica del lenguaje como mediación. El discurso científico de la lingüística de la frase converge con el discurso filosófico

¹⁶⁰⁷ IT, p. 12 ; “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 117.

reflexivo: el lenguaje es *meinen*, un querer decir donde el acontecimiento verbal es superado en dirección a un sentido. El discurso dice *algo*.

Sin embargo, la teoría no está concluida. Hay que añadir nuevas capas para completar la descripción del significado del discurso. Para empezar, todavía tiene Ricœur que rehabilitar la triple mediación del lenguaje que la clausura del código lingüístico había suprimido. Falta por mostrar cómo la instancia del discurso permite restaurar la mediación del lenguaje con el mundo, con los otros y con uno mismo. La tarea es mostrar cómo estos, suprimidos en el nivel de la lengua, advienen en el nivel de la efectuación del discurso. Para ello, “no basta con yuxtaponer una vaga fenomenología del acto de habla a una rigurosa lingüística del sistema de la lengua, sino que se trata de anudar lengua y habla en la obra del discurso”¹⁶⁰⁸: hay que volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, el sujeto vivo y la comunidad humana desde el interior del análisis lingüístico. Esa era la responsabilidad de la filosofía. Pero la filosofía, piensa Ricœur, no puede hoy abrir esos caminos contentándose con repetir directamente los análisis clásicos de Husserl o Merleau-Ponty, y poniéndolos encima del análisis lingüístico. Si el lenguaje es *médium*, el medio a través del cual, al hablar, yo *me pongo*, el otro aparece *oponiéndose* a mí, y el mundo se *muestra*, es necesario hacer aparecer al sujeto, al otro y al mundo en la instancia del discurso misma, en “el acto por el cual el sistema virtual de la lengua deviene el acontecimiento actual de la palabra”¹⁶⁰⁹.

3.3. El camino del lenguaje hacia el sujeto y hacia el otro

En primer lugar, la recuperación del sujeto; la exploración de la forma como “el sujeto hablante adviene a su propio discurso”¹⁶¹⁰. Porque, en efecto, el código es anónimo, pero el discurso se encuentra ligado a un sujeto. La frase remite estructuralmente a un hablante. Este vínculo aparece en los dos extremos de la estructura del discurso. En el lado del acontecimiento es patente: hay acontecimiento discursivo porque hay alguien que realiza ese acto particular que es hablar. Sin un sujeto efectuando un particular acto verbal no hay discurso en absoluto. “Las lenguas no hablan, la gente sí”¹⁶¹¹. Pero también el sujeto figura en el lado del contenido proposicional. La propia estructura de la frase relaciona lo dicho con el hablante. Al hablar, el hablante tiene, sin duda, la intención de decir algo que piensa, pero de esta forma intenta también darse un significado a sí mismo. Al hablar, el hablante se significa, y la frase tiene unas marcas propias que favorecen esta presencia del sujeto en lo dicho por él mismo. El lenguaje tiene un carácter autorreferencial. Al decir algo, me doy un significado a mí mismo en mi discurso; al decir, me digo. En este sentido, como ya sabe el fenomenólogo, en el lenguaje se produce la mediación de uno consigo mismo. En el discurso, *alguien* dice algo.

¹⁶⁰⁸ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 250-1.

¹⁶⁰⁹ *Ibíd.*, p. 252.

¹⁶¹⁰ *Ibíd.*, p. 250.

¹⁶¹¹ IT, p. 13.

Ricœur explora la apertura del lenguaje a sí mismo recurriendo a dos fuentes. La primera son los análisis de Benveniste¹⁶¹². La lingüística del discurso explica la presencia del sujeto hablante en su propio discurso a través de una serie de mecanismos exclusivamente discursivos: los procedimientos traslativos¹⁶¹³. Son los responsables de la función autorreferencial del discurso, vinculando lo dicho con el hablante, y son completamente ajenos al nivel de la lengua. Benveniste estudia con especial cuidado la función de los pronombres personales y las relaciones de persona en el verbo¹⁶¹⁴. “Yo”, “tú”, “él”, no significan nada en sí mismos; no se definen por sus relaciones de oposición. “Yo” es un indicador que cambia de significado cada vez que el término es empleado por otra persona, precisamente porque puede ser empleado por cualquiera con la intención de designarse a sí mismo en el discurso. Al decir “yo” el hablante vincula la frase a sí mismo, liga lo dicho al sujeto que emite el discurso. Son las marcas del sujeto en el discurso. Pero hay otros. En el segundo nivel están los tiempos verbales. Vacíos igualmente de significado en sí, sirven para localizar el discurso temporalmente en relación al momento presente en que el hablante efectúa el discurso. El presente verbal es también autodesignativo: es “el presente del discurso”¹⁶¹⁵; dice la coincidencia de lo dicho con el acontecimiento del habla. En el tercer nivel están numerosos adverbios. “Aquí”, “ahora”, también sirven para vincular la frase al acontecimiento del habla. Y, finalmente, los demostrativos: “esto”, “eso”, que significan solo en relación al hablante. A través de esta serie de mecanismos, el lenguaje se refiere al sujeto hablante. Todos ellos son formas vacías, por sí solas insignificantes, cuya función es remitir lo dicho a quien dice. A través de esta serie de procedimientos autorreferenciales, el discurso determina un “esto-aquí-ahora absoluto”, y el hablante “se presenta a sí mismo como el sujeto responsable de su discurso”¹⁶¹⁶.

Pero el sujeto no es una creación del lenguaje. ¿Qué añade el fenomenólogo al análisis del lingüista? El “presupuesto extralingüístico del pronombre personal”¹⁶¹⁷. Antes de la gramática hay “un sujeto que se pone expresándose”¹⁶¹⁸. Contra Benveniste, el *ego* no es un producto lingüístico¹⁶¹⁹. El pronombre personal *yo* es el signo del que un sujeto real, extralingüístico, se apropia para *ponerse*. Por eso, “la posición *yo* y la expresión *yo* son contemporáneas”, pero la *expresión yo* no crea la *posición yo*¹⁶²⁰. El pronombre personal es el signo vacío creado por la lengua; el sujeto que se significa a sí

¹⁶¹² Ricœur introduce este análisis en su modelo por primera vez en “La question du sujet: le défi de la sémiologie”.

¹⁶¹³ IT, p. 13.

¹⁶¹⁴ Cfr. Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*; véanse especialmente los artículos “La nature des pronoms” y “De la subjectivité dans le langage”, recogidos en el volumen 1, pp. 251-257 y 258-266, respectivamente.

¹⁶¹⁵ “Philosophie et langage”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n° 4/1978, p. 457.

¹⁶¹⁶ *Ibíd.*

¹⁶¹⁷ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 252.

¹⁶¹⁸ *Ibíd.*

¹⁶¹⁹ Ricœur se refiere al pasaje en el que Benveniste afirma que “el lenguaje solo funda en realidad, en su realidad, que es la del ser, el concepto de *ego*” (en: “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 252).

¹⁶²⁰ *Ibíd.*

mismo al emplearlo, no. El pronombre no *crea* el sujeto, solo lo *indica*, es el vehículo que este usa para mostrarse en su discurso. El sujeto es “el más-acá del lenguaje”¹⁶²¹: es el foco pre-lingüístico que irradia los actos de discurso. El lenguaje no es el *fundamento* del sujeto; es el *medio* a través del cual el sujeto *se pone expresándose*; el sujeto ya *es*, pero solo al hablar ingresa en el medio del sentido y puede, entonces, ahí significado, comprenderse.

Este primer análisis es completado por la teoría de los actos de habla. Los análisis de Austin¹⁶²² exploran, desde una nueva perspectiva, el análisis semántico de la forma como el lenguaje refiere al propio sujeto. Lo que Austin descubre es que ciertas “expresiones realizativas”, como sucede en el caso ejemplar de la promesa, implican un “compromiso específico” del hablante con lo dicho: al pronunciar una promesa, el hablante “*hace* lo que dice al decirlo”¹⁶²³. Cuando alguien dice *prometo...*, se está obligando a sí mismo a hacer lo que dice que hará. La promesa es un tipo de frase que compromete la acción futura del sujeto. Esto es lo que le interesa a Ricœur. La promesa es una frase, y por tanto es un acontecimiento verbal donde el hablante intenta expresar un sentido de acuerdo con las reglas gramaticales descritas por la semántica. Pero Austin recubre el análisis semántico de la estructura de la frase con un nuevo aspecto. La promesa es solo un caso particular que revela una característica universal de los actos de habla. Al hablar, además de decir algo, el hablante hace algo y, además, produce efectos al decirlo. Lo que la semántica no explica es por qué el mismo contenido proposicional puede servir para dar una orden, formular una pregunta, expresar un deseo o hacer una promesa. Por así decir, Austin descubre que el acto de discurso descrito por Benveniste contiene en realidad tres actos distintos: un acto locutivo, otro ilocutivo y otro perlocutivo. La instancia discursiva de la semántica estalla en tres direcciones distintas.

El acto locutivo expresa la dimensión propiamente proposicional; antes de nada, la frase dice *algo*, expresa un contenido proposicional. Pero el acto ilocutivo expresa una segunda dimensión: al decir algo, la frase no solo hace patente un contenido proposicional, sino que el hablante también hace algo con el lenguaje: usa el lenguaje para prometer, ordenar, preguntar, advertir, aseverar... Además de su carácter apofántico, el acto discursivo incorpora en su estructura la voluntad del sujeto, que expresa también su querer al hablar. Esa nueva dimensión se articula mediante una gramática propia. Cada aspecto psicológico de la voluntad (creer, aseverar, preguntar...) se introduce mediante una estructura lingüística propia que lo distingue de los otros actos. Mediante el tono de voz, su modulación, su orden sintagmático, los modos verbales (indicativo, imperativo, subjuntivo), el querer del hablante se traslada a la estructura proposicional; la “fuerza” de la expresión se registra en el discurso mediante ese conjunto de procedimientos gramaticales. Cada acto ilocutivo se convierte así en una especie de juego de lenguaje, articulado de acuerdo con sus propias reglas internas.

¹⁶²¹ *Ibíd.*

¹⁶²² Cfr. Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*.

¹⁶²³ *IT*, p. 14.

Estas reglas son expuestas sistemáticamente por J. Searle, distinguiendo así sus diferentes tipos¹⁶²⁴. A través de esos juegos de lenguaje, la voluntad del sujeto cobra realidad semántica.

Ahora bien, la exploración de la fuerza ilocucionaria del discurso añade una nueva dimensión. El acto ilocutivo es coetáneo de un acto que Ricœur llama “interlocutivo o alocutivo”¹⁶²⁵. La ilocución es lo que hago al decir, pero eso implica que me encuentro ya dirigiéndome a otro. Hay aquí un salto de nivel; en la alocución, Ricœur encuentra la vía por la que el lenguaje me abre a los otros. Hasta ahora, la teoría de los actos de habla ha contribuido a explicar la forma como el discurso remite al sujeto hablante; desarrollada de esta forma se convierte en la herramienta específica para explorar la forma como los otros advienen al discurso, la forma como, al hablar, los otros se hacen presentes en lo dicho. La fuerza ilocucionaria del acto discursivo dirige mi discurso a otro. Al hablar, no solo *yo* digo *algo*, sino que *yo* digo *algo a alguien*; el sujeto *se pone* a sí mismo *oponiéndose* a otro¹⁶²⁶.

La alocución, implicada por la ilocución, contiene la dimensión mediadora del lenguaje con la comunidad humana. La ilocución no solo revela la voluntad del propio hablante, revela también que el discurso es interlocución. Muestra el carácter inmediatamente intersubjetivo del acto discursivo. La estructura semántica de la frase no solo incluye al sujeto hablante, sino también a los otros. La frase está dirigida a un alguien, a un interlocutor, que es el destinatario del discurso. El discurso se hace proceso de comunicación entre un hablante y un oyente. Deja de ser un acto individual para acoger en su interior la actividad de múltiples sujetos. Se revela así esencialmente como *dia-lógos*: el discurso es eso que pasa entre dos, que va de uno a otro. La pregunta y la respuesta no son “un modo de discurso entre otros”¹⁶²⁷, sino el propio movimiento que mantiene vivo el habla. Toda frase es lanzada a la espera de una respuesta que proviene de otro, aunque sea uno mismo. Todo hablar, incluso el soliloquio, es un hablar entre dos.

¿Y qué añade la filosofía a la aparición de la referencia al otro en la estructura del acto de habla? La dimensión extra-lingüística del proceso de comunicación. “Discurso y comunicación” se inicia entablando un diálogo con Roman Jakobson¹⁶²⁸. Ricœur sostiene que la forma como el lingüista y el filósofo se aproximan a la comunicación es opuesta. Para el lingüista, la comunicación es un *hecho* del que puede haber *ciencia*. Tomándolo como hecho dado, Jakobson puede determinar los seis factores de todo proceso lingüístico interpretado como comunicación verbal (destinador, destinatario, mensaje, contexto, contacto, código), a los cuales corresponden seis funciones lingüísticas (emotiva, conativa, poética, metalingüística, fática y referencial). El filósofo rompe con la representación cuasi-física del proceso de comunicación del

¹⁶²⁴ Cfr. Searle, J., *Actos de habla*, pp. 72-79.

¹⁶²⁵ IT, p. 14; también en “Philosophie et langage”, *Révue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n° 4/1978, p. 458.

¹⁶²⁶ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 252.

¹⁶²⁷ IT, p. 15.

¹⁶²⁸ Cfr. Jakobson, R., “Lingüística y poética”, en *Ensayos de lingüística general*, pp. 347-395.

lingüista y lo problematiza radicalmente convirtiendo el *hecho* en “enigma”. El hecho descrito por Jakobson es que un destinador envía un mensaje a un destinatario. Lo que la filosofía problematiza es la condición de la *alteridad*.

La situación de partida descrita por la lingüística estructural era la de una lengua sin sujeto; la lingüística del discurso añade la referencia al sujeto; ahora, con Jakobson, el discurso tiene dos protagonistas. El discurso es comunicación. Pero si redescubrimos el proceso de comunicación descrito por Jakobson desde el punto de vista trascendental de Leibniz y Husserl, lo que se revela es que ahí acontece una “transgresión”, el “cruce de un límite”¹⁶²⁹. Lo que se ve desde este punto de vista son dos mónadas esencialmente incomunicadas; lo que se ve es “la soledad fundamental de cada ser humano”¹⁶³⁰. Cada ser humano es una mónada aislada definida por una serie de contenidos psíquicos diferentes a los de cualquier otra mónada. La radical soledad del ser humano consiste en que “lo experimentado por una persona no puede ser como tal experiencia transferida a otro. Mi experiencia no puede convertirse directamente en tu experiencia”¹⁶³¹. De entrada, lo que hay es la incomunicabilidad de las mónadas. La situación existencial en la que acontece el discurso es hay dos sujetos que están uno junto a otro pero aislados. La comunicación rompe esta radical soledad que el lingüista no ve porque se encuentra disimulada por la experiencia cotidiana del lenguaje. Por eso es transgresión: de la infinita distancia que separa una persona de otra. Al hablarse uno a otro, acontece la “transgresión de la incomunicabilidad monádica”¹⁶³². El discurso tiende un puente que arranca a la conciencia de su soledad.

La experiencia como tal no puede ser transferida, pero al hablar “algo de mí pasa a ti”, “algo es transferido de una esfera de vida a otra”¹⁶³³: no la *experiencia vivida*, pero sí *su sentido*. La experiencia como tal es radicalmente privada; pero su sentido se hace comunicable en el acto de discurso y, por tanto, público. Lo que el filósofo ve en el hecho de la comunicación es la paradójica y enigmática “superación de la radical no comunicabilidad de la experiencia vivida en cuanto que vivida”¹⁶³⁴.

De esta forma, la comunicación hace visible una nueva dimensión de la dialéctica entre acontecimiento y sentido: “el acontecimiento no es solamente la experiencia como expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí, el suceso del diálogo. La instancia del discurso es la instancia del diálogo”¹⁶³⁵. En el acontecimiento único del discurso se encuentran así anudados dos acontecimientos distintos: alguien habla; otro escucha.

Ahora bien, ¿qué aspectos del discurso puedo yo comunicar a otro en el acontecimiento del diálogo?, ¿qué parte de mi subjetividad puedo transferir a otro al

¹⁶²⁹ “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur. 1*, p. 94.

¹⁶³⁰ IT, p. 15.

¹⁶³¹ *Ibíd.*

¹⁶³² “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur. 1*, p. 95.

¹⁶³³ IT, p. 16.

¹⁶³⁴ *Ibíd.*

¹⁶³⁵ *Ibíd.*

hablar? Esta cuestión le permite a Ricœur elaborar una nueva capa de su teoría del significado.

En primer lugar, es comunicable el *contenido proposicional* del discurso, que es el correlato del acto locutivo. El *sentido* de la frase puede ser transferido a otro. Y eso se debe a que el sentido es *externo* a la frase misma: el significado trasciende el acontecimiento del discurso; puede ser comprendido no solo por mí, sino también por quien me escucha. ¿Qué es lo comunicado? La síntesis de la función de identificación singularizante del sujeto y de la función universalizante del predicado descrita por Strawson. El significado de la frase que surge al cruzar sujeto y predicado es lo que trasciende el acontecimiento abriendo el discurso al otro. Cuando yo hablo a otro, lo que hago es orientar su mirada hacia *la cosa* de la que hablo, ayudándole a identificar el objeto al que atribuyo propiedades universales. Lo que de mí pasa al otro es esa orientación de la mirada, ese enfoque hacia el sentido de *lo dicho*.

Para ayudar al otro a comprender el sentido de mi discurso, el diálogo proporciona un recurso extra: una función contextual¹⁶³⁶. Casi todas las palabras son polisémicas: un mismo signo puede designar varias cosas al mismo tiempo. La palabra puede acumular así varios sentidos. El resultado son los malentendidos. Porque la palabra que yo empleo tiene varios sentidos, el otro puede comprender el significado de la frase de forma distinta. La función del contexto es “tamizar la polisemia”¹⁶³⁷.

Es verdad que la polisemia no es infinita. Los análisis semánticos de Ullmann muestran cómo, en el nivel de la lengua, las relaciones de oposición entre signos se organizan en una red de campos semánticos. El significado del signo no es inmanente al signo, sino que surge de su relación con el resto de signos. El signo no posee un significado fijo, estable, sino que este describe más bien una esfera inestable que surge del choque entre la expansión semántica del signo y la acción limitante del campo. El significado del signo es un “valor” opuesto a otros “valores”, un campo semántico donde caben diversos sentidos, lo que le permite significar ahora esto y después lo otro. Es, dice Ricœur, una “polisemia reglada”¹⁶³⁸.

En el nivel del discurso, la totalidad de la frase contribuye a limitar la polisemia de cada palabra mediante al ejercer la función de contexto. Al hablar, el hablante pone en juego solo “una parte del potencial” de significado de la palabra¹⁶³⁹. El sentido total de la frase filtra el significado adecuado del término, excluyendo los demás. Estos otros sentidos no son del todo anulados, sino que pasan a ser la atmósfera envolvente del sentido de la palabra seleccionado por el sentido total de la frase.

No obstante, es el diálogo quien activa esta función contextual. A través del juego de preguntas y respuestas, el hablante puede ayudar a orientar mejor la mirada del

¹⁶³⁶ *Ibíd.*, p. 17. Ricœur estudia la función del contexto por primera vez en “Le problème du double-sens”, p. 72, en debate con los estudios de semántica de S. Ullmann. El contexto de este debate es el esfuerzo por inscribir la hermenéutica del símbolo de *Finitud y Culpabilidad* y *De la interpretación* en el plano del debate con la lingüística.

¹⁶³⁷ *IT*, p. 17.

¹⁶³⁸ “Le problème du double-sens”, en *CI*, p. 70.

¹⁶³⁹ *Ibíd.*, p. 72.

oyente hacia lo dicho. Cada nueva respuesta va reduciendo progresivamente el malentendido. Así logra el hablante, en el diálogo con el oyente, hacerse entender por él.

Pero además, en segundo lugar, también es comunicable el acto ilocutivo. La “fuerza” expresiva, eso que hace que mi discurso sea una orden, un deseo o una promesa, también puede ser transferida a otro. Es cierto que el grado de malentendidos será mayor que en el caso del contenido proposicional, puesto que aquí se mezclan las marcas lingüísticas (tiempos verbales, tiempos y términos adverbiales, orden sintagmático, etc.) con hechos no lingüísticos, como el gesto o la entonación de la voz, cuyos códigos son más inestables y cuyo sentido puede ser más fácilmente ocultado o distorsionado. Pero el hecho es que el acto ilocutivo posee sus marcas gramaticales propias, sus propias reglas semánticas que definen un juego de lenguaje. Y, a través de ellas, la intención del sujeto (de dar una orden, de expresar un deseo o de formular una promesa) se inscribe en el discurso como significado y así puede ser comunicada por mí y comprendida por el otro.

Esto desplaza el problema del sentido a otro nivel. Introducir un elemento intencional en el plano del sentido supone abrir las puertas a su aspecto mental y psicológico. Esto provoca una contradicción: el sentido del discurso tiene una realidad ideal, no psicológica, y lo que se dice es que la intención del hablante, que parece una realidad psicológica, forma parte del sentido ideal del discurso. Esto obliga a Ricœur a incorporar a su análisis una reflexión sobre la relación entre lo psicológico y lo semántico en la intención del hablante. Trata de evitar que su teoría caiga en cualquier forma de mentalismo o psicologismo estableciendo una férrea distinción entre un orden “noético” y otro orden “psíquico”¹⁶⁴⁰ de la esfera subjetiva. *Noûs* no es lo mismo que *Psyché*. Lo psíquico es el orden de las representaciones; lo noético, el orden del discurso donde se inscribe la intención significante del hablante.

Las reglas semánticas que definen el juego de lenguaje del acto ilocutivo incluyen esa intención. En ese momento pasamos de describir “lo que el lenguaje hace” a describir “lo que el locutor hace”¹⁶⁴¹ cuando habla. Ricœur explica esta diferencia examinando el análisis del caso de la promesa de Searle¹⁶⁴². Si se toma como un juego de lenguaje, se puede decir, como hace Austin, que la promesa “implica” (*count as*) que el hablante se obliga a ejecutar la acción enunciada. Esa implicación es la regla que define la fuerza ilocucionaria de la promesa; es el “acto del enunciado”. Pero si se considera no lo que la promesa implica, sino el hecho de que el hablante que promete “intenta que”... (*intends that*)¹⁶⁴³ pase algo al hablar, entonces pasamos del acto del enunciado al “acto del locutor”. Sucede que, al prometer algo, el locutor quiere expresar que se obliga con la promesa. La regla semántica implica así la intención del agente. En este sentido, la intención es el “correlato subjetivo de la regla semántica”¹⁶⁴⁴. Lo que el

¹⁶⁴⁰ “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur. 1*, p. 119.

¹⁶⁴¹ *Ibíd.*, p. 120.

¹⁶⁴² Cfr. Searle, J., *Actos de habla*, cap. 3, “La estructura de los actos de habla”, pp. 62-79.

¹⁶⁴³ “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur. 1*, p. 120.

¹⁶⁴⁴ *Ibíd.*, p. 121.

agente intenta expresar es el correlato de lo que lo que el enunciado implica en el juego de lenguaje de la promesa.

Pero la cuestión de la intención se ensancha. No es solo un correlato subjetivo de la regla semántica. El análisis de Searle de la “condición de sinceridad” le permite a Ricœur pasar a un segundo nivel de la intención que conduce desde la “semántica de los actos de habla” hacia una “noética de las intenciones”. Searle muestra que la condición de la promesa es que el agente tenga verdaderamente la “intención de...”. El paso de la *intención que* a la *intención de* es el paso de una “intención verbal” a una “intención mental”. El acto ilocutivo comunica, así pues, un “acto mental”. Básicamente, los diferentes tipos de actos ilocutivo distinguidos por Searle (pedir, aseverar, preguntar, dar las gracias, aconsejar, avisar, saludar, felicitar) expresan dos actos mentales fundamentales: desear y creer. Pedir es desear que alguien haga algo; aseverar, creer algo, etc. Las diferentes intenciones verbales se reducen pues a dos intenciones mentales. El agente transmite la *intención de...* o desear, o creer. Así pues, el orden semántico está coordinado con el orden psicológico.

Esto revela, piensa Ricœur, dos cosas. Primero, el “anclaje de lo semántico en lo psíquico”. Esto explica la forma como la filosofía analítica acaba derivando la teoría de los actos de habla hacia una Filosofía de la Mente (que, insiste Ricœur, no es una psicología). Acaba apoyando el análisis lingüístico en un análisis de los actos mentales. Sin embargo, la segunda consecuencia es más relevante aún: “la subsunción de lo psíquico por lo semántico”¹⁶⁴⁵. Lo importante es que esta subsunción caracteriza “lo noético en lo psíquico”¹⁶⁴⁶. Es, pues, como contenido noético como lo mental se introduce en el lenguaje, y es ese aspecto noético de lo mental lo que el sujeto puede comunicar con su discurso.

Ahora bien, en tercer lugar, el análisis de la promesa revela una tercera intención del agente: la de “producir en el otro el reconocimiento de que mi enunciado tiene el sentido de colocarme bajo la obligación de hacer lo que digo”; al hablar, también quiero que “la intención de que mi intención sea reconocida”¹⁶⁴⁷. Cuando digo algo, no solo yo hago algo, sino que también produzco un efecto en el interlocutor cuando comprende mi intención. Además de un acto ilocutivo, realizo un acto perlocutivo. Este es el problema: ya se ha mostrado qué parte de mi subjetividad puede comunicar el acto ilocutivo; ¿pero hasta qué punto esa otra intención que contiene el acto perlocutivo es comunicable? Ricœur no duda en asegurar que este es el aspecto menos comunicable del acto de habla por dos razones¹⁶⁴⁸. Primero, porque en él lo no lingüístico tiene prioridad sobre lo lingüístico. Pero sobre todo porque, más aún que una intención de reconocimiento, el acto perlocutivo funciona conforme a un esquema de estímulo-respuesta: mi discurso es un estímulo que espera provocar en el otro como efecto un cierto comportamiento.

¹⁶⁴⁵ *Ibíd.*, p. 122.

¹⁶⁴⁶ *IT*, p. 18.

¹⁶⁴⁷ “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur, 1*, p. 123.

¹⁶⁴⁸ *IT*, p. 18.

En este sentido, el acto perlocutivo, sostiene Ricœur, permite “identificar el límite entre el carácter de acto y el carácter de reflejo del lenguaje”¹⁶⁴⁹. Los actos locutivos e ilocutivos son actos porque contienen la intención implícita de ser reconocidos por el otro. El aspecto psicológico de la intención solo puede ser experimentado por el hablante: mi compromiso en la promesa, mi creencia en la aseveración, etc., solo pueden ser vividos por mí. Pero, al mismo tiempo, estos actos mentales son la condición psicológica del acto de habla. No son radicalmente incommunicables. Los análisis de Searle muestran, como hemos visto, que “su intención denota la intención de ser reconocidos, por lo tanto, la intención de la intención del otro”¹⁶⁵⁰; es decir, que la intención del discurso en general contiene la específica intención del agente de que su discurso sea reconocido por otro.

Pero entonces, concluye Ricœur, “lo noético es el alma del discurso como diálogo”¹⁶⁵¹. El aspecto noético del acto ilocutivo es “la intención de producir en el oyente un cierto acto mental por medio del cual este habrá de reconocer mi intención”¹⁶⁵². El acontecimiento del diálogo consiste en “esta reciprocidad de intenciones”¹⁶⁵³: mi intención de ser reconocido por el otro se incluye así en el sentido intencionado. De esta forma, el otro, cuando comprende el sentido de mi discurso, no comprende solo *lo dicho*, sino también la *intención* con la que lo digo.

¿Qué dimensión del lenguaje revela el examen del lado *subjetivo* del sentido? Que el proceso de significación puede ser descrito como el movimiento por el que mi subjetividad se exterioriza haciéndose visible para el otro. La conclusión del análisis sobre la presencia de sí y del otro en el discurso es que “el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada es hecha pública. El lenguaje es la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una ex-presión, o, en otras palabras, la transformación de lo psíquico en lo noético”¹⁶⁵⁴. El discurso es la vía que arranca a la vida de su radical soledad. Comunicarse es lo mismo que exteriorizarse. Es un idéntico salir de sí hacia el otro en el medio del lenguaje: la “elevación de una parte de nuestra vida al *lógos* del discurso”¹⁶⁵⁵.

3.4. El camino del lenguaje hacia el ser

Hasta este punto, Ricœur ha conseguido volver a abrir el camino del lenguaje a sí y al otro. Primero, los procedimientos autorreferenciales descritos por la lingüística del discurso han mostrado la forma como este remite al hablante. Después, el estudio de los actos ilocutivos ha mostrado la forma como la intención del sujeto ingresa en el sentido del discurso. En tercer lugar, ha extraído de los actos ilocutivos una nueva

¹⁶⁴⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁶⁵¹ *Ibíd.*

¹⁶⁵² *Ibíd.*, p. 19.

¹⁶⁵³ *Ibíd.*

¹⁶⁵⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵⁵ *Ibíd.*

dimensión del acto de habla, el acto interlocutivo o alocutivo, que muestra la presencia del otro en el discurso. En este punto, el discurso se hace diálogo. El examen de la comunicación revela finalmente que el lenguaje es la vía que permite a la vida arrancarse, al menos parcialmente, de su radical soledad.

Pero queda aún por explicar la forma como, a través del medio del lenguaje en el que el sujeto *se pone* y el otro *se opone*, el ser *se muestra*¹⁶⁵⁶. Pasamos así del lado *subjetivo* del sentido a su lado *objetivo*. Todavía falta por abrir el camino del lenguaje hacia la realidad.

El hecho fundamental, como recuerda Ricœur en las últimas páginas de “La cuestión del sujeto”, es que “el lenguaje quiere *decir*”¹⁶⁵⁷. Esto evita dos tentaciones. La primera es decir algo así como que “todo es signo, todo es lenguaje”, que no hay nada fuera del lenguaje. La segunda, que el lenguaje se agota en la relación con el sujeto; que el lenguaje es solo la expresión de una subjetividad. O bien que solo hay lenguaje, o bien que solo hay un sujeto que se expresa en el lenguaje. Pero “el lenguaje quiere *decir*”; y esto significa que lo que quiere es “*mostrar*, hacer presente, traer al ser”¹⁶⁵⁸. Tanto la recuperación del sujeto como de la intersubjetividad están subordinadas a “la intencionalidad ontológica del lenguaje”¹⁶⁵⁹. La mediación del lenguaje con uno mismo, con el otro y con el mundo son “rigurosamente co-originarias”¹⁶⁶⁰; pero la “pertenencia del lenguaje al ser”¹⁶⁶¹ expresa su dimensión prioritaria. El lenguaje es “un modo de ser en el ser”¹⁶⁶². La teoría del significado se eleva así al plano de la “*Ontología del lenguaje*”¹⁶⁶³.

Heidegger aguarda al final del camino. Merleau-Ponty inspira el debate con la lingüística, pero es el proyecto de una ontología hermenéutica del yo soy elaborado en Heidegger lo que la orienta. El diálogo con la lingüística es pues el inicio de un nuevo ensayo de *vía larga* de la ontología de la comprensión. Los trabajos sobre el lenguaje se inscriben en el horizonte abierto por los artículos programáticos de *El conflicto de las interpretaciones*. Bastará señalar dos pasajes para ilustrarlo. El primero, en las últimas páginas de “La estructura, la palabra, el acontecimiento”¹⁶⁶⁴. Tras haber ensayado por primera vez articular los niveles del signo y del discurso, explica Ricœur que el fenómeno del lenguaje no ha sido todavía agotado por la reflexión. Si esta se prolonga, acaba encaminándose al tipo de problemática planteada por Heidegger en *De camino al habla*. La diferencia es que Heidegger se encamina hacia el lenguaje partiendo directamente del ser dicho por el pensador, por el poeta, por el profeta, mientras que Ricœur toma un camino más largo que atraviesa el diálogo con las ciencias del lenguaje. Por eso la “ontología del lenguaje” no es el *tema* de la investigación, pero sí su

¹⁶⁵⁶ “La structure, le mot, l'événement”, en CI, p. 81.

¹⁶⁵⁷ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 261.

¹⁶⁵⁸ *Ibid.*

¹⁶⁵⁹ “Philosophie et langage”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 4/1978, p. 462..

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁶¹ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 261.

¹⁶⁶² *Ibid.*

¹⁶⁶³ “La structure, le mot, l'événement”, en CI, p. 96.

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 96-7.

horizonte. Porque es solo al final de la discusión con la lingüística, reconstruyendo grado a grado las capas del significado, cuando se revela “lo esencial del lenguaje”. La “apertura del lenguaje” no es captada como un hecho, sino como el resultado del movimiento del sentido que se eleva desde el espesor lingüístico del signo en dirección hacia el plano del discurso.

“La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”¹⁶⁶⁵ completa esta idea al indicar explícitamente cuál es entonces el sentido de este debate con lingüística: “rehacer el trayecto dibujado por *Ser y Tiempo*, ese trayecto que parte de la estructura del ser en el mundo, atraviesa el sentimiento de la situación, la proyección de las posibilidades concretas de la comprensión, y se adelanta hacia el problema de la interpretación y del lenguaje”. De esta manera se integra la investigación iniciada en diálogo con el psicoanálisis y el debate con la lingüística. El resultado fundamental de *De la interpretación* ha sido el despojamiento de la conciencia inmediata y la inscripción del *yo pienso* en un anterior *yo soy*: el *Cogito* hunde sus raíces en la existencia. El debate con la lingüística permite mostrar el lenguaje como el medio donde el sentido adviene, las estructuras a través de las cuales la conciencia puede devenir sí misma. “El *yo soy* es más fundamental que el *yo hablo*. Por tanto, la filosofía tiene que ponerse en marcha hacia el *yo hablo* a partir de la posición del *yo soy*, que desde el seno mismo del lenguaje se ponga “en camino hacia el lenguaje”, como lo pide Heidegger”. La tarea es, pues, mostrar a través de qué “estructuras ónticas el lenguaje adviene”, de qué forma “la interpretación misma adviene al ser en el mundo”. Porque no todo es lenguaje; porque más allá del lenguaje está el ser. El orden es: “primero el ser en el mundo, después el comprender, después el interpretar, después el decir”. El lenguaje pertenece al ser, y esto indica una relación circular: el ser es anterior al lenguaje, pero solo el lenguaje puede decir el ser; “el lenguaje está hecho de tal forma que es capaz de designar el suelo de existencia del que procede y de reconocerse a sí mismo como un modo del ser del que habla”. Por así decir, *De la interpretación* supone la *muerte del sujeto trascendental*, origen y dueño del sentido. Y esa muerte es “definitiva”¹⁶⁶⁶. Pero la apertura del lenguaje al ser es la vía para explorar, tras la deposición del “Cogito idealista, subjetivista, solipsista”, la forma como acontece la comprensión de sí. En la función mediadora del lenguaje encuentran existencia y sentido una nueva articulación; en ella encuentra su encaje el *yo pienso* en el *yo soy*. Porque la pertenencia del lenguaje al ser no es un círculo vicioso; es “el círculo bien vivo de la expresión y del ser expresado”.

¿De qué manera la dialéctica entre acontecimiento y sentido del discurso permite explicar la apertura del lenguaje al ser? Retomemos el hilo conductor de *Teoría de la interpretación*. El lenguaje quiere decir. Y querer decir no es solo algo que “un hablante hace”; es también algo que “la frase hace”. El sentido tiene un lado *subjetivo*, pero también otro *objetivo*. Ahora bien, lo dicho se escinde a su vez conforme a la distinción

¹⁶⁶⁵ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 261-2.

¹⁶⁶⁶ “Philosophie et langage”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 4/1978, p. 462.

introducida por Frege¹⁶⁶⁷ entre significado y referencia. El discurso apunta hacia un *qué*, pero también hacia un *sobre qué*; el discurso dice *algo acerca de algo*. La relación entre sentido y referencia se superpone a la relación entre acontecimiento y sentido, añadiendo una nueva capa del proceso del significado en la que aparece, ya sí, la intención ontológica del lenguaje.

Frege introduce esta distinción en el contexto de la defensa de la autonomía lógica del sentido. Por eso va acompañada de una distinción previa entre sentido (*Sinn*) y representación (*Vorstellung*). Mientras que la representación tiene una realidad psicológica, es la imagen que cada individuo se hace de algo, y por tanto depende del sujeto o del tiempo, el sentido es algo objetivo, es un objeto ideal. Es “lo idéntico de una multiplicidad de acontecimientos psíquicos”¹⁶⁶⁸. En esta primera distinción, Frege y Husserl coinciden: ambos defienden un semejante desbordamiento de lo psicológico por lo lógico. Pero, añade Ricœur, Frege “no se da por satisfecho con el sentido”¹⁶⁶⁹. El sentido es *lo que dice* una expresión, y tiene una realidad ideal. Pero sucede que además de un sentido, el enunciado puede referir a algo. Y el sentido no es la referencia: dos enunciados con distinto sentido pueden referir al mismo objeto (por ejemplo, “lucero de la mañana” y “lucero de la tarde”); y un enunciado con sentido puede no tener referencia (por ejemplo, “el cuerpo celeste más alejado de la Tierra”). La idealidad del sentido no agota la realidad del enunciado: la referencia “añade la pretensión de agarrar la realidad”¹⁶⁷⁰. Esta pretensión se desdobra: el nombre propio, refiere a una cosa singular; en el caso de la frase, el objeto de la referencia es su valor de verdad. Por eso, en Frege, el conocimiento es eso que acontece cuando a la idealidad del pensamiento se añade la referencia al mundo. Solo entonces, cuando el enunciado puede ser verdadero o falso en relación a un mundo, hay propiamente conocimiento.

Ricœur reelabora el análisis fregeano a partir de la distinción entre lo semántico y lo semiótico. En el nivel del código lingüístico hay *sentido*. Cada signo está cargado con un significado que brota de las relaciones de oposición que este mantiene con el resto de signos. Pero no tiene referencia. El sistema de signos está cerrado; no remite a nada fuera de sí. La frase *refiere*. Y por eso es una unidad semántica, y no semiológica: es ella “quien propiamente *significa*”¹⁶⁷¹. Porque solo hay propiamente significado cuando el sentido inmanente al sistema virtual de la lengua es efectuado en un discurso que lo orienta hacia el mundo. La *función semiológica* es “oponer el signo al signo”; el resultado es un significado. Pero la *función semántica* es “representar lo real por

¹⁶⁶⁷ Cfr. Frege, G.F., “Sobre sentido y referencia”, en *Escritos filosóficos*, pp. 172-197. La referencia a Frege es introducida por Ricœur en “Discours et communication”, *Cahiers de l’Herne. Ricœur, 1*, pp.103-5.

¹⁶⁶⁸ “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur, 1*, p. 104.

¹⁶⁶⁹ *Ibíd.*, p. 105; en alusión al pasaje del artículo en el que Frege afirma: “Es verdad que en un conjunto perfecto de signos, a cada expresión debería corresponderle un sentido determinado; pero las lenguas naturales a menudo no cumplen este requisito, y hay que darse por satisfecho si, sólo en un mismo contexto, tiene la misma palabra siempre el mismo sentido”, p. 174.

¹⁶⁷⁰ *Ibíd.*, p. 104.

¹⁶⁷¹ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en *CI*, p. 248.

signo”¹⁶⁷². Solo en ese momento, al cruzar el sentido inmanente a la lengua con la referencia trascendente al mundo, ocurre que el discurso *dice algo*. Solo el discurso significa, porque *representa* el mundo. Así pues, en el nivel del discurso, el lenguaje “se trasciende a sí mismo”¹⁶⁷³. En él se integra la oposición entre sentido y referencia. De un lado, posee un sentido inmanente y, por tanto, ideal, resultado del cruce entre función de identificación y función predicativa. Pero del otro, ese sentido es orientado por la referencia hacia el afuera del lenguaje, hacia un mundo. En el acontecimiento del discurso se suceden dos movimientos de trascendencia: en el primero, “lo lógico trasciende a lo psicológico” (acontecimiento-sentido); en el segundo, “lo ontológico trasciende a lo lógico”¹⁶⁷⁴ (sentido-referencia). El signo remite al sentido, pero el sentido remite a la referencia desbordando la inmanencia del lenguaje. La referencia impulsa el sentido inmanente del discurso hacia fuera del lenguaje. La “flecha del sentido” es “el impulso (*Drang*) a avanzar (*Vordringen, to procede*) del sentido hacia la referencia”¹⁶⁷⁵. Este movimiento de trascendencia del lenguaje hacia el ser, esta intención ontológica del lenguaje, es “el alma misma del discurso”¹⁶⁷⁶.

Ahora bien, en segundo lugar, la capacidad del discurso de referir al mundo tiene una condición: depende del uso. Para explicar este nuevo aspecto, Ricœur recurre al estudio de Strawson sobre la referencia¹⁶⁷⁷. El problema es que la referencia no obedece a ninguna marca interna del discurso. No hay ninguna estructura gramatical que la inscriba en la frase: el significado no indica a qué refiere. Eso es justamente lo que Strawson trata de pensar: que el lenguaje solo tiene referencia cuando es usado por alguien; que depende de la situación del acto de discurso. Pero esto significa que la dialéctica entre sentido y referencia se inscribe sobre la dialéctica entre acontecimiento y sentido. La referencia depende de circunstancias externas a la gramática: del uso que un hablante hace del lenguaje en una determinada situación. El hablante “aplica sus palabras a la realidad”¹⁶⁷⁸ porque se encuentra en una determinada situación en la que quiere referir algo en concreto. En el acto concreto de habla “el significado, por así decir, es atravesado por la intención referente del hablante”¹⁶⁷⁹.

Ahora bien, el análisis de la relación entre significado y referencia da acceso a la exploración de “la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo”¹⁶⁸⁰. La vía larga alcanza su horizonte heideggeriano. La referencia es la función del discurso que muestra que el lenguaje “no es un mundo”. Esta es la nueva dimensión que añade al lenguaje: el discurso es actualización de un código; su significado tiene una realidad ideal; el discurso consiste en una exteriorización; tiene un carácter intersubjetivo... y también, además, se encuentra inscrito en un mundo. El discurso

¹⁶⁷² *Ibíd.*

¹⁶⁷³ *IT*, p. 20.

¹⁶⁷⁴ “Discours et communication”, en *Cahiers de l’Herne. Ricœur.1*, p. 105.

¹⁶⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷⁷ Cfr. Strawson, P.F., “Sobre la referencia”, en *Ensayos lógico-lingüísticos*.

¹⁶⁷⁸ *IT*, p. 20.

¹⁶⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁸⁰ *Ibíd.*

forma parte de nuestro ser en el mundo. Primero sucede que nos encontramos situados en un mundo y nos orientamos comprensivamente en él, es decir, tenemos experiencia. Y después, sucede que esa experiencia es llevada al lenguaje.

“Llevar la experiencia al lenguaje” (*porter l’expérience au langage*); esta es, sostiene Ricœur, “la condición ontológica de la referencia”¹⁶⁸¹. El lenguaje depende de un postulado injustificable desde el interior del lenguaje: que existe eso de lo que hablamos. Que cuando hablamos, nuestras palabras atan el sentido a una realidad extralingüística. Cuando hacemos uso del lenguaje, “presuponemos la existencia de las cosas singulares que identificamos”¹⁶⁸². No podemos hablar sin contar con el mundo.

Pero eso que tiene que ser postulado por el lenguaje, resulta que sí es justificable, desde el otro polo de la relación, por nuestra “originaria experiencia de ser en el mundo”¹⁶⁸³. Visto desde el lado previo y originario de nuestra condición ontológica, deja de ser un postulado. Habito un mundo, y es la experiencia que hago del mundo lo que desata el trabajo expresivo del lenguaje. Necesito contar el mundo que vivo. “Es porque primero hay algo que decir, porque tenemos una experiencia que traer al lenguaje, por lo que, a la inversa, el lenguaje no solo está dirigido hacia los significados ideales sino que también se refiere a lo que es”¹⁶⁸⁴. El lenguaje *pertenece* al ser, y por eso no solo remite a un hablante en una situación de diálogo con otro, sino que también *muestra* el ser. El lenguaje es el medio “en el que y por el que el sujeto se pone y el mundo se muestra”.¹⁶⁸⁵ El lenguaje es el *medio*; el sujeto y el mundo son su *más acá* y su *más allá*: “el más acá no mundano del *ego* que irradia en sus actos”, y “el más allá mundano hacia el cual se dirige en cuanto que dice algo sobre algo”¹⁶⁸⁶.

El lenguaje se encuentra anclado en la estructura de ser-en-el-mundo. Forma parte del modo como me encuentro de antemano orientado comprensivamente en relación a una situación dada. La referencia es el corazón del proceso del significado porque lo que busca ser traído al lenguaje es mi experiencia del mundo. Lo que Ricœur llama la “significación universal del problema de la referencia”¹⁶⁸⁷ expresa justamente la articulación esencial del proceso de significado. En el acto de habla se opera el movimiento que liga la subjetividad del hablante y la objetividad del mundo; al hablar, el hablante atraviesa la idealidad del significado. El significado, tejido en la trama gramatical del discurso, es atravesado con una intención anterior que lo dirige hacia su afuera, hacia lo otro del mundo, para así agarrarlo y recuperarlo cargado de un sentido que puede ser comprendido por mí.

Una última cuestión. ¿Qué ha ganado Ricœur con esta *fenomenología renovada del significado*? Podría pensarse que, en realidad, nada: en el fondo, acaba repitiendo lo que Husserl y Heidegger ya dijeron: el lenguaje es mediación; el lenguaje forma parte

¹⁶⁸¹ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁶⁸² *Ibíd.*

¹⁶⁸³ *Ibíd.*

¹⁶⁸⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁸⁵ “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en CI, p. 252.

¹⁶⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁸⁷ IT, p. 36.

de la estructura del ser-en-el-mundo. Pero eso sería injusto. La diferencia es que en Husserl y Heidegger es el punto de partida; en Ricœur, el punto de llegada de un rodeo indispensable a través de los análisis realizados por las ciencias del lenguaje que llenan de contenido la especulación filosófica. *Explica mejor* lo mismo porque es capaz de integrar en el recorrido de la reflexión filosófica esas otras irrenunciables perspectivas procedentes de la lingüística estructural, de la lingüística del discurso y de la filosofía analítica sin las cuales, hoy, la especulación filosófica resulta demasiado vaga. El resultado es que lo que antes era una *luminosa* especulación *abstracta* deviene ahora, tras incorporar las diversas capas que permiten describir el efectivo proceso del significado, una *rigurosa y precisa* reflexión *concreta* –y en este sentido, una teoría del lenguaje *más verdadera*.

4. La otra vida del discurso: el texto escrito

Sin embargo, el discurso no agota el movimiento del significado. El texto añade una nueva dimensión que es fundamentalmente elaborada en un grupo de artículos vinculados a *Del texto a la acción*¹⁶⁸⁸. Si “La estructura, la palabra, el acontecimiento”, de 1967, provoca una primera inflexión decisiva en el análisis del lenguaje al introducir la distinción entre lo semiótico y lo semiológico, “¿Qué es un texto?”, de 1970, opera una nueva inflexión fundamental al introducir la distinción entre el habla viva y el texto.

Esta nueva distinción altera enteramente la concepción ricœuriana de la hermenéutica. En primer lugar, desplaza el objeto de la interpretación. Desde *Finitud y Culpabilidad*, el símbolo ha sido su correlato: la estructura de doble sentido es lo que suscita el trabajo de la interpretación, que ha de mostrar su sentido oculto. De hecho, *De la interpretación* partía de la rectificación de una excesivamente estrecha concepción “escrituraria” de la interpretación, proponiendo una definición “media” que convertía en

¹⁶⁸⁸ Los trabajos incluidos en *Del texto a la acción* en los que Ricœur elabora la noción de texto, y en los que se apoya nuestra exposición, son, fundamentalmente: “¿Qué es un texto?”, de 1970, que es el primer trabajo dedicado a esta cuestión; “El modelo del texto: la acción con sentido considerada como un texto”, de 1971, donde el modelo es revisado; y “La función hermenéutica de la distanciaci3n”, de 1975, donde es explícitamente vinculado al problema de la hermenéutica heredado de Heidegger y Gadamer. La misma cuesti3n es tambi3n elaborada en “Acontecimiento y sentido”, de 1971, y en el segundo ensayo de *Teoría del discurso*, de 1973, que sigue sirviendo de hilo conductor.

La lógica que organiza los trabajos recogidos en *Del texto a la acción*, publicado en 1986, es menos compleja, más lineal, que la que rige *El conflicto de las interpretaciones*. Este expresa un momento de crisis, ruptura y reorientaci3n del proyecto; aquel presenta, una vez que la investigaci3n ahí iniciada ha mostrado sus exitosos resultados con la publicaci3n de *Tiempo y Narraci3n*, los ingredientes indispensables para comprender sus supuestos. Da una idea del silencioso trabajo previo desde 1965 hasta 1975 que está a la base de *La metáfora viva* y *Tiempo y Narraci3n*: la reinterpretaci3n de la hermenéutica desde Heidegger y Gadamer, el inicio del debate con la lingüística estructural, la formaci3n de la teoría del discurso y del texto y, en fin, la formulaci3n de su filosofía hermenéutica.

“De la interpretaci3n” es el trabajo que encabeza la recopilaci3n sintetizando sus contenidos fundamentales; esboza el estado general de la investigaci3n en 1983, en el contexto de *Tiempo y Narraci3n*, situándolo en el contexto del horizonte filosófico de su reflexi3n. Después, la sucesi3n de trabajos recorre sistemáticamente tres fases. La primera secci3n presenta su relato de la tradici3n fenomenológica y hermenéutica, su concepci3n de la tarea de la hermenéutica y su propia propuesta vinculada al texto; el segundo desarrolla esta propuesta y muestra la posibilidad de aplicarla a la acci3n; el tercero explora sus implicaciones sociales y políticas.

objeto de la hermenéutica tanto un texto como cualquier signo susceptible de ser considerado como un texto, es decir, los símbolos. La forma como la teoría del discurso ilumina la noción de texto escrito desplaza la referencia al símbolo y convierte el texto en el objeto propio de la interpretación.

En segundo lugar, el texto es el punto desde el que él mismo concibe su papel en la historia de la hermenéutica. El problema de la hermenéutica se hace visible al reconstruir su historia. Y, como sabemos, esta historia obedece a dos movimientos: el primero, de *desregionalización*, eleva, desde Schleiermacher hasta Dilthey, desde las hermenéuticas regionales a una teoría hermenéutica *general*. Pero acaba desembocando en una primera aporía epistemológica entre explicación y comprensión. El segundo, de *radicalización*, en Heidegger, desplazaba la preocupación epistemológica diltheyana por la cuestión de la validez de las ciencias humanas por una ontología preliminar. El resultado era una hermenéutica *fundamental* que hacía de la comprensión ya no un modo de conocer, sino un modo de ser. El problema, añadía Ricœur, es que esta ontología preliminar no resolvía la aporía diltheyana, sino que la agravaba y desplazaba oponiendo, en general, epistemología y ontología. La filosofía heideggeriana *remonta* hacia los fundamentos, pero no *regresa* después a la cuestión epistemológica sobre el rigor de las ciencias del espíritu. La ontologización del problema hermenéutico tiene el efecto perverso de cancelar las cuestiones epistemológicas derivadas, rompiendo así el diálogo con las ciencias. El problema es que, a partir de ese momento, la hermenéutica deja de responder a una serie de cuestiones importantes: “¿la ontologización del problema hermenéutico implica la liquidación completa de su psicologización en Dilthey? En particular, ¿hay que abandonar la pretensión de medir el sentido de un texto con la intención del autor? ¿Hay que cesar de querer comprender al autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo? O incluso: ¿hay que abandonar la idea de igualarse con la intención del sentido del texto, de hacerse contemporáneo a él (ya sea del sentido del texto o del autor)? ¿Hay que cesar de definir la hermenéutica por la lucha contra el malentendido, por la apropiación de lo extraño? ¿Por la lucha contra la distancia en el espacio y en el tiempo? ¿Por la reproducción de la producción originaria?”¹⁶⁸⁹ Heidegger pierde de vista estas cuestiones que, desde la radicalidad del fundamento ontológico, parecen ser inesenciales. El problema es que, a partir de ese momento, lo que es puesto en cuestión es “la pretensión de la hermenéutica a ser una disciplina fundamental, en el sentido propio de la palabra”¹⁶⁹⁰.

¹⁶⁸⁹ “Logique herméneutique ?”, en EC2, p. 132-3.

¹⁶⁹⁰ *Ibíd.*, p. 133. Es evidente la resonancia aquí del reproche que hace Habermas a Gadamer en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, recogido en *La lógica de las ciencias sociales*. Pero es importante señalar que Ricœur no llega a este problema a través de Habermas, sino, mediante su propia lectura de Gadamer y de la historia de la hermenéutica, en 1965, en “Existencia y hermenéutica”. Es en el contexto de la crítica a la vía corta de la ontología hermenéutica heideggeriana, cuya consecuencia es la oposición entre lo epistemológico y lo ontológico, entre la verdad y el método. Así pues, Ricœur formula un problema que le encamina en cierta dirección en 1965, y en ese camino se encuentra, más tarde, con la polémica entre Habermas y Gadamer, cuando él ya comienza a tener preparada su propia solución a partir del debate con la lingüística y la elaboración de la cuestión del texto.

Conviene recordar que la polémica se inicia en 1967, con la publicación de Habermas, en un suplemento de la *Philosophische Rundschau* de Tubinga, del trabajo “Un informe bibliográfico: La lógica

El “anti-metodologismo”¹⁶⁹¹ de Gadamer, especialmente intenso cuando reivindica el prejuicio, la tradición y la autoridad, radicaliza el conflicto entre ontología y epistemología. Gadamer reivindica la universalidad de la hermenéutica a partir de la crítica del modo como el *distanciamiento alienante* (*distanciation aliénante / Verfremdung*), que es el “presupuesto ontológico de las ciencias humanas”, destruye, *extraña*, la relación primordial de *pertenencia* (*appartenance / Zugehörigkeit*) a la historia que quiere convertir en objeto de estudio. Así desemboca en una antinomia que obliga a elegir entre *o* verdad *o* método. El concepto de *conciencia-de-la-historia-de-los-efectos* (*conscience-de-l’histoire-des-effets / Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), que expresa la condición histórica de la conciencia, pero también la conciencia de esa condición, manifiesta la contradicción. No es una “categoría metodológica”, sino la “conciencia reflexiva de esta metodología”: la “conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de una manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros porque forma parte del fenómeno histórico mismo”¹⁶⁹². *Verdad y Método* acababa proponiendo así una “alternativa insostenible”: “o bien practicamos la actitud metodológica, pero perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, y entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”¹⁶⁹³.

Ricœur plantea su concepción de la tarea de la hermenéutica a partir de esta antinomia. La tarea es, justamente, articular consistentemente verdad y método; andar la vía larga de la ontología de la comprensión es “*repetir la cuestión epistemológica después de la ontología*”. La cuestión, tras Heidegger, es: “¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental?”¹⁶⁹⁴. Tras la forma como la aporía es convertida en antinomia por Gadamer, la cuestión es

de las ciencias sociales”. Ahí plantea por primera vez su crítica de la valoración positiva que Gadamer hace del prejuicio, la tradición y la autoridad y de la deriva irracionalista de su hermenéutica. Gadamer responde ese mismo año con “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método I*”. Más tarde, en 1970, Habermas replica con “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” en un acto de homenaje a Gadamer por su setenta cumpleaños publicado con el título *Hermeneutik und Dialektik*. Gadamer responde, un año después, con “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”.

Ricœur presenta su modelo de filosofía hermenéutica en “¿Qué es un texto?”, de 1970, en el mismo acto de homenaje a Gadamer. Y su intervención en la polémica, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, es publicado en 1973, en un contexto más bien ajeno al debate, en *Démythisation et Idéologie*, editado por E. Castelli. No llega, pues, a este problema a través de la crítica de Habermas, ni su solución depende de la réplica de Gadamer. Desde 1965, a través del debate con el estructuralismo que se inicia en 1963, donde por primera vez insinúa la posibilidad de incluir el análisis estructural en primera fase de la hermenéutica, viene tratando de resolver la aporía entre ontología y epistemología. Lo logra en 1970 con un modelo de hermenéutica que restituye la dimensión crítica a la ontología de la comprensión. Es la radical originalidad de su punto de vista lo que le permite superar la posición tanto de Gadamer como de Habermas.

Sobre su intervención en este debate, puede consultarse el trabajo de J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l’agir humain*, p. 231-290.

¹⁶⁹¹ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁶⁹² “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 109.

¹⁶⁹³ *Ibíd.*

¹⁶⁹⁴ *Ibíd.*, p. 105.

presentada así: “¿cómo introducir una instancia crítica cualquiera en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?”¹⁶⁹⁵.

Pues bien, la forma como, a partir de la teoría del discurso, Ricœur elabora la noción de texto escrito es la herramienta que permite realizar esta tarea. La cuestión del texto proporciona la salida a la antinomia gadameriana al hacer “productivo”¹⁶⁹⁶ el distanciamiento.

¿Qué es un texto? De entrada, “todo discurso fijado por la escritura”¹⁶⁹⁷. Pero esta definición aparentemente neutra plantea inmediatamente un problema. El texto es el resultado de fijar a través de la escritura un discurso, y el discurso es eso que acontece en el acto de habla: ¿cuál es entonces la relación entre habla y texto escrito? La primera respuesta posible es pensar que la escritura es algo que “se añade” a un discurso hablado anterior¹⁶⁹⁸. Una simple fijación a través de una serie de grafismos de expresiones surgidas en el habla. Un medio que permite la conservación del habla, que la perpetúa. En fin, una simple “transcripción” del habla viva. Si eso fuera así, entonces el texto no añadiría nada al discurso, no constituiría un nuevo ámbito del proceso de significado. Lo único que proporcionaría la fijación del habla en la escritura sería una mayor duración, una mayor resistencia a la evanescencia del fugitivo discurso.

Lo que Ricœur aprende de los análisis de Derrida¹⁶⁹⁹ es que en la escritura sucede algo nuevo, distinto al habla. La fijación del discurso no es una mera “transcripción” del habla. Esta intuición fuerte es probablemente la deuda que Ricœur mantiene con él: la atención prestada al fenómeno de la escritura como un orden propio del significado. Pero no acepta nada más. Sobre todo, rechaza, en algunas breves alusiones, su concepción de la escritura y, por consiguiente, todas las concepciones derivadas sobre la metafísica del *lógos* y su deconstrucción. Podríamos pensar que Ricœur elabora toda su teoría del texto en oposición a Derrida, intentando *explicar mejor* que Derrida. Piensa que su concepción nace de un error fundamental: creer que la escritura tiene una “raíz distinta” al habla. Pero si la escritura ha sido tradicionalmente malentendida no es como consecuencia de haber prestado una excesiva atención “al habla, a su voz y a su *lógos*”¹⁷⁰⁰, sino como consecuencia de un concepto pobre del lenguaje. La noción de texto se puede explicar mejor si se comprende que habla y escritura tienen la misma raíz: el discurso. Solo que ambos representan dos modos distintos de su efectuación.

El discurso fijado por la escritura es, en realidad, una “alternativa al habla”: “lo que es fijado por la escritura es un discurso que se podría haber dicho, ciertamente, pero que precisamente se escribe porque no se dice. La fijación a través de la escritura surge en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar donde el habla habría podido nacer”. Y por eso, considera Ricœur, “uno podría entonces preguntarse si el texto no es

¹⁶⁹⁵ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁶⁹⁶ *Ibíd.*, p. 114.

¹⁶⁹⁷ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p. 154.

¹⁶⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹⁹ Ricœur refiere expresamente, en IT, p. 26, su noción de escritura a las tres obras publicadas por Derrida en 1967, *La voix et le phénomène*, *L’écriture et la différence*, *De la grammatologie*, así como al ensayo posterior “La mitología blanca”.

¹⁷⁰⁰ IT, p. 26.

verdaderamente texto más que cuando no se limita a transcribir un habla anterior, sino cuando inscribe directamente en la letra lo que quiere decir el discurso”¹⁷⁰¹. La escritura es un modo autónomo y específico de construir discurso. No es un acto de habla transcrito, es un destino distinto del discurso. “La escritura es una efectuación comparable al habla, paralela al habla, una efectuación que ocupa su lugar y que, en cierto modo, la intercepta”¹⁷⁰². La escritura es, de hecho, “la manifestación plena del discurso”¹⁷⁰³.

¿Qué diferencia el modo como el discurso es efectuado en el habla viva y en la escritura? Una nueva relación entre acontecimiento y significado que “cancela la estructura fundamental del discurso”¹⁷⁰⁴. La escritura se diferencia del acto de habla porque en ella se manifiesta explícitamente algo que en esta se encuentra solo en forma virtual: “el desprendimiento del significado respecto del acontecimiento”¹⁷⁰⁵. La escritura radicaliza el movimiento de superación del acontecimiento por el significado; la escritura consume esta superación, cancelando por completo el momento del acontecimiento. El texto es el resultado de este “ir más allá de sí”. En la situación dialógica del habla, la intención subjetiva del hablante se identifica inmediatamente con el significado del discurso: “es la misma cosa a comprender eso que el locutor quiere decir y eso que su discurso quiere decir”¹⁷⁰⁶. La escritura rompe la situación dialógica. Como consecuencia, al ser fijado en la escritura, el significado del discurso se desliga por entero de su dimensión de acontecimiento. El significado se hace autónomo. La escritura establece una nueva relación entre el *querer decir* y lo *dicho* y, como consecuencia, abre una nueva forma de mediación con el mundo, con los otros y consigo mismo.

La pregunta es esta: ¿“qué le sucede al enunciado cuando es directamente inscrito, en lugar de ser pronunciado”¹⁷⁰⁷? Para responder esta cuestión, Ricœur examina las transformaciones que sufre el discurso en cada uno de los momentos del proceso de comunicación descritos por Jakobson. Se trata, pues, de ver qué le ocurre al hablante, al oyente, al medio, al código, a la situación y al mensaje, así como a sus correspondientes funciones, cuando, en lugar de ser *dicho*, el discurso es *puesto por escrito*.

En primer lugar, el medio del discurso. Se trata, dice Ricœur, de la modificación más obvia, pero también la más fundamental. En el habla, el medio son la voz y los recursos gestuales; en la escritura, un material externo al perímetro orgánico-psicológico como el papiro, el papel o la piedra. La fijación del mensaje en el texto provoca la desaparición del factor humano. Los responsables de transmitir el mensaje son ahora signos materiales. Esta primera modificación es la que define la escritura como “inscripción”.

¹⁷⁰¹ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 154-5.

¹⁷⁰² *Ibíd.*, p. 156.

¹⁷⁰³ IT, p. 25.

¹⁷⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁰⁶ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 209.

¹⁷⁰⁷ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 156.

Ahora bien, ¿qué es lo fijado en la inscripción? Un discurso. Pero la escritura transforma su estructura, suprime un lado de ella. Eliminar los factores humanos significa algo más que “poner el habla en un material externo a la voz y al gesto”. Implica evacuar todos los ingredientes del discurso implicados por el momento subjetivo del acto, es decir, los que hacen del discurso un acontecimiento. Puesto por escrito, el discurso deja de ser un acto de habla. En la escritura nadie actúa. No hay ningún sujeto que actualice la lengua. No hay ningún acontecimiento. ¿Y qué queda de la instancia discursiva cuando el acontecimiento es suprimido por la escritura? Porque el hecho es que no se extingue el discurso por entero. ¿Qué queda activo? El otro polo de la estructura: lo *dicho* del habla. Frente al habla, la escritura es un discurso que no acontece, que pierde su carácter temporal, evanescente. Lo que resta es el *noema* del acto de habla; no queda el acontecimiento del discurso como tal, pero sí el significado que atraviesa el acontecimiento.

La inscripción es, dice Ricœur, el “destino del discurso”¹⁷⁰⁸. Solo cuando, en el texto, el polo eventual de la estructura del discurso es suprimido, reteniendo y aislando el polo del significado, el discurso se manifiesta plenamente. El discurso deja de ser un *decir* (*Sagen*) para convertirse en *e-nunciación* (*Aus-sagen*). Y solo en ese momento aparece “el discurso como discurso”¹⁷⁰⁹.

El *noema* del decir ha sido definido, como sabemos, como el resultado del proceso de exteriorización intencional del acto de habla. Los actos locutivo e ilocutivo se inscriben en el sentido proposicional (no así el acto perlocutivo, que resultaba menos inscribible). De esta forma, el sentido del discurso ya no es inmediatamente la intención subjetiva del hablante, sino el resultado de su objetivación en un espacio público. El discurso traslada a un plano semántico el aspecto psicológico de la intención, eso que el hablante hace cuando habla. La estructura gramatical del discurso transforma el acto del sujeto en significado, y el significado alcanza así una realidad estrictamente lógica: al decir, lo psicológico se hace lógico. La dialéctica entre acontecimiento y sentido consiste en este proceso de exteriorización intencional del acto de habla. Pues bien, este mismo proceso es la condición de inscriptibilidad del discurso. El problema de la fijación del discurso en un texto es idéntico al problema de la exteriorización de los actos de habla: lo que es fijado es lo *exteriorizado*, esto es, el *significado* del discurso.

Sin embargo, la escritura rebasa los fenómenos de inscripción y fijación. No consiste solo en un cambio de medio del mensaje transmitido. No es una mera fijación material del acto de habla. No es el término de un proceso que comienza en el acontecimiento. Ricœur reconoce un primer signo de su amplitud en la transformación civilizatoria provocada por la escritura. La aparición de la forma de organización del Estado depende de la capacidad del gobernante de transmitir órdenes a distancia; la aparición de los Tribunales de Justicia depende de la conservación de archivos, y de la aparición de códigos normativos fijados por la escritura, al margen de las formas de transmisión oral de las costumbres; las relaciones mercantiles tienen que ver con la

¹⁷⁰⁸ IT, p. 27.

¹⁷⁰⁹ *Ibíd.*

fijación de reglas de contabilidad. La escritura es algo más ancho que la inscripción y fijación: tiene que ver con la entrada en el tiempo de la historia. Todos estos efectos son un primer signo de la forma como la escritura altera la función comunicativa.

Esta amplitud, añade Ricœur, apunta a una dimensión del significado radicalmente nueva que introduce la textualidad. Sin necesidad de la mediación previa de un discurso oral, la escritura proporciona una nueva vía para trasladar el pensamiento. Porque lo inscrito no es el *habla*, sino el propio *pensamiento* que está en el origen del discurso. La escritura es una vía alternativa al habla en la que alcanza expresión, de otro modo, eso mismo que aparece en el habla. “La escritura ocupa el lugar del habla”¹⁷¹⁰. Representa una nueva forma de expresar el sentido distinta a la oralidad. Pero la segregación del polo del acontecimiento por la escritura facilita una presentación directa del pensamiento. La inscripción del discurso en el medio material es “una especie de atajo”¹⁷¹¹ para llegar al significado. El discurso puede efectuarse o bien oralmente o bien textualmente. En ambos casos, eso que es efectuado es un significado. Pero la forma como el significado aparece en ambos casos es radicalmente distinta. La redescipción del resto de componentes del proceso de comunicación le permitirá a Ricœur aclarar esta diferencia.

El primer efecto del modo de realización del significado en el texto es la modificación de la relación entre el *sujeto* y *lo dicho*. ¿Qué le sucede al segundo factor del proceso de comunicación, el hablante, en el texto?¹⁷¹² Que se transforma la relación de referencia del significado al hablante. La relación entre el sujeto hablante y su discurso se encuentra definida por una cierta situación de habla. Esta situación, como sabemos, tiene un carácter dialógico. Toda realización lingüística oral transcurre en un diálogo entre dos sujetos hablantes; es un proceso de comunicación. El diálogo es la situación de interlocución en cuyo interior un hablante dice algo. Es el *ser-ahí* propio del hablante. La pertenencia del acto de habla a una situación de diálogo es lo que aseguraba la coincidencia de la intención subjetiva del hablante con el significado del discurso. Comprender lo que el discurso significa es comprender lo que el hablante quiere decir. Los procedimientos autorreferenciales del discurso garantizan esta coincidencia del aspecto subjetivo de la intención con el aspecto objetivo del significado.

La supresión del acontecimiento por la escritura tiene como primer efecto la desconexión entre la intención subjetiva del hablante y el significado del discurso. Solo en el texto el significado adquiere una realidad enteramente *ideal*. La escritura separa el momento subjetivo del *querer decir* de la objetividad de *lo dicho*. Independiza lo dicho de su hablante, proyectando el sentido fuera del horizonte finito de la experiencia vivida por el autor. En esto consiste la “autonomía semántica del texto”¹⁷¹³. El principal efecto de la escritura es que “hace al texto autónomo respecto de la intención del autor”¹⁷¹⁴.

¹⁷¹⁰ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁷¹¹ *Ibíd.*

¹⁷¹² *Ibíd.*, p. 42-3.

¹⁷¹³ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁷¹⁴ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 124.

La noción de autonomía semántica permite resolver varios problemas. En primer lugar, libera a la hermenéutica de dos perniciosas falacias. La primera es la “falacia intencional”. La implicación hermenéutica fundamental de la teoría del discurso es arrancar definitivamente a la hermenéutica de los “prejuicios psicologizantes y existenciales”¹⁷¹⁵ propios de la tradición romántica. Desde Schleiermacher hasta Dilthey, la hermenéutica ha supuesto que lo que hay que comprender es la intención subjetiva del autor. La prioridad de la intención del autor deriva de pensar que la comprensión del texto es un caso más de situación dialógica. Y por eso ha asignado a la interpretación la “tarea errónea” de pretender “comprender al autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo”¹⁷¹⁶. La noción de texto libera a la hermenéutica de esta concepción psicologizante.

La segunda es la “falacia” del “texto absoluto”¹⁷¹⁷, posición común desde Barthes a Derrida, que, en virtud de la autonomía del sentido (lo que la fenomenología llama su idealidad) suprime enteramente toda referencia. Según esta concepción, el significado del texto se desconecta tanto del autor como del mundo. Pero la “ideología del texto absoluto”¹⁷¹⁸ olvida que el texto continúa siendo un discurso emitido por alguien acerca de algo. Su error consiste en sustancializar el texto hasta tal punto que acaba provocando una perversa naturalización. Porque, replica Ricœur, si el texto no es algo producido por nadie, si no tiene en sí nada que ver con un sujeto, entonces debería pertenecer a ese otro orden que es el de las cosas del mundo, y tendría que estar sometido a esa otra lógica que impera sobre los entes naturales. La idea de un texto *sin autor* es tan extraña como la de un texto cuyo criterio de interpretación sea el sentido subjetivo del autor. La relación entre el locutor y el discurso no puede ser abolida; es constitutiva del proceso de comunicación. El discurso no es una cosa, no es algo que te encuentras ahí en el mundo; es un producto de la acción humana. Pero contra el romanticismo, Ricœur distiende y complica esta relación: el significado del texto se proyecta más allá del horizonte de la experiencia del autor. La exégesis no consiste en recuperar una intención subjetiva perdida y rota en el texto; consiste en hacer valer lo que el texto, en sí mismo, dice.

En segundo lugar, la noción de autonomía semántica permite reelaborar la noción fenomenológica de *idealidad del significado*; da un nuevo sentido al problema platónico de la *objetividad de las ideas*. El significado se convierte en una dimensión intermedia, al mismo tiempo subjetiva y objetiva; es el producto de lo que un sujeto hace, pero dotado de una densidad propia que lo hace accesible a la inteligencia de cualquier otro. El significado tiene una realidad ambigua: es el resultado de la acción de alguien, pero solo se manifiesta plenamente cuando esa dimensión subjetiva es excluida. La autonomía semántica del texto realiza por entero esta objetividad del significado que en el habla está solo en un estado incipiente. La forma como el significado se

¹⁷¹⁵ IT, p. 23.

¹⁷¹⁶ Ibíd.

¹⁷¹⁷ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 157.

¹⁷¹⁸ Ibíd.

independiza y trasciende el acto del sujeto describe el régimen autónomo de la idealidad.

Finalmente, la noción de autonomía semántica hace patente la dialéctica entre *acontecimiento* y *sentido*. Una vez que la escritura pone al sujeto fuera del discurso; una vez que ya no está ahí disponible para entablar un nuevo diálogo que permita resolver los malentendidos, para precisar mediante el juego de preguntas y respuestas lo que quería decir con lo dicho; una vez que la situación dialógica se rompe, entonces el significado se muestra en toda su potencia. En el momento en que el autor ya no está ahí para responder, cuando ya no es posible acudir a él para restaurar la identidad entre lo que quería decir y lo dicho, cuando el autor ya no puede explicarse mejor, intentar hacerse entender mejor, ayudar a orientar la mirada del oyente hacia la cosa que busca decir, entonces ya no hay propiamente hablante. ¿Quién es el sujeto del texto? No un hablante, sino un autor. Y el autor es ese que nunca está presente para explicar dialógicamente lo que quiso decir al escribir eso. El texto tiene un autor, pero el autor no aparece acompañando al texto. Ahora el texto está solo, y no explica nada, y no presta ninguna ayuda para comprender mejor. El texto, como decía Platón¹⁷¹⁹, no puede ser *socorrido* por su autor. Entre el autor y su texto se ha abierto una distancia insuperable que es la de la propia objetividad del sentido. El texto está solo, y el autor no puede hacer ya nada para ayudarlo a significar lo que él quiere que signifique.

El segundo efecto extraído por Ricœur de la segregación por la escritura del acontecimiento de habla es la modificación de la relación entre el *significado* y el *receptor* del mensaje. ¿Qué le ocurre al tercer factor del proceso de comunicación, el oyente, en el texto? La escritura transforma el modo como el sujeto recibe el mensaje. La ruptura de la situación dialógica determina un nuevo modo de recepción del significado. El oyente es ese receptor que está en una situación de diálogo; sin situación de diálogo, el receptor del mensaje es un “lector”¹⁷²⁰.

La diferencia entre ambas figuras deriva de la forma como lo dicho es dirigido al interlocutor. En la situación dialógica, el sujeto es oyente, y eso significa que el discurso le está dirigido a él en concreto. No cualquiera es oyente y, por eso mismo, no cualquiera está en condiciones de recibir el mensaje. El oyente es ese que se encuentra envuelto por la misma situación que el hablante, comparte sus mismos referentes, su mismo mundo. Por eso puede iniciar el juego de preguntas por el cual exigir al hablante la aclaración de cualquier malentendido; puede siempre pedir una nueva aclaración ajustada a su medida, que le permita a él exclusivamente reducir el número de confusiones para así llegar a un acuerdo con el hablante (el de toda comprensión). Por el contrario, el significado del texto no se encuentra dirigido a nadie en particular. Rota la situación de diálogo, el mensaje pierde cualquier destinatario concreto. Y, por eso, tampoco puede adaptar su contenido para favorecer una mejor comprensión de ningún

¹⁷¹⁹ “Y cuando es maltratado (el texto), o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo” (Platón, *Fedro*, 275e, p. 366).

¹⁷²⁰ IT, p. 43-44.

particular. Se encuentra masivamente expuesto a “cualquiera que sepa leer”¹⁷²¹. Este *cualquiera* define la figura del interlocutor del texto. Una vez liberado de la situación dialogal del yo-tú concretos, el destinatario del mensaje es un “interlocutor universal”¹⁷²².

Esto tiene un nuevo efecto: que cualquiera pueda restablecer el proceso de comunicación otorga al texto su *universalidad*. Esta universalidad es, en efecto, potencial, dado que está condicionada por factores extralingüísticos, sociales, etc. Es verdad que no todo el mundo ha leído la *Ilíada*. Pero eso no quiere decir que cualquiera no pueda hacerlo si recibe una educación suficiente, si tiene dinero para comprar el libro, etc. Todo ser humano es un posible lector. Por eso el texto se encuentra dirigido a cualquiera, a todos. La autonomía semántica del texto universaliza el mensaje, pero también al interlocutor: es un público en general. La liberación del sentido respecto del acontecimiento subjetivo del acto de habla hace posible una liberación del discurso respecto de la situación finita de interlocución y su apertura a la totalidad de sujetos, capaces ahora de funcionar, cualquiera de ellos, como interlocutor. Esto, por un lado, origina un problema específico de la hermenéutica: el de la multiplicidad de apropiaciones posibles del sentido del texto, lo que causa la dinámica total de la interpretación. Pero, por el otro, señala el momento del comienzo del trabajo de interpretación: ese mismo momento en el que resulta clausurado el diálogo.

El tercer efecto señalado por Ricœur tiene que ver con la interpretación del texto como el producto de una actividad poética. ¿Qué le ocurre al cuarto factor del proceso de comunicación, el código, cuando en lugar de hablar, escribimos? Que el discurso se convierte en objeto de la productividad técnica humana: se convierte en “obra”¹⁷²³.

La interpretación del discurso como obra modifica la relación entre el significado y su proceso de producción. El acto de habla es, sin duda, una producción de sentido. El hablante pone en juego, de forma novedosa, una posibilidad de sentido inédita inscrita en el nivel de la lengua. En cuanto que obra, el texto viene a completar y consumir este aspecto *productivo* del sentido. Ricœur distingue tres características para explicar qué es una obra¹⁷²⁴. En primer lugar, una obra es una “composición”. En cuanto obra, el texto es una secuencia lingüística más larga que la frase, en virtud de la cual adquiere su entidad propia: la obra es pues una totalidad finita que determina las condiciones propias de su comprensión. En segundo lugar, el carácter de obra implica la existencia de un cierto conjunto de formas reguladas de codificación y composición del discurso, que son los géneros literarios. En efecto, los géneros literarios no son meros procedimientos clasificatorios de textos, sino “mecanismos generativos”¹⁷²⁵ de discurso. Un género, sostiene Ricœur, es un modo particular, regulado según ciertas normas, de producir nuevas entidades de lenguaje más largas que la oración, en función de la

¹⁷²¹ IT, p. 30.

¹⁷²² *Ibíd.*

¹⁷²³ IT, p. 45-6; sin embargo, la noción de obra es examinada con especial detalle en “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, pp. 120-124.

¹⁷²⁴ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 120.

¹⁷²⁵ IT, p. 32.

legalidad propia que rige la forma poema, la forma ensayo o la forma narración. El género es la legalidad, el conjunto normativo que regula la producción, la “forma dinámica” que rige la construcción del discurso como texto. Finalmente, en tercer lugar, la codificación del texto según géneros conduce a una última categoría implicada en el concepto de obra: la del estilo. Este explica la propia configuración única, individual, que adquiere la obra literaria en cuanto obra singular. El estilo es lo que define el texto, en términos hegelianos, como un universal concreto. El discurso que el autor produce al escribir un texto es un significado finito, delimitado por la singularidad del proceso de construcción.

Las tres características de la obra desplazan las características del discurso hablado. Sitúan el discurso en un plano *poiético*. En él, el pensamiento funciona como un material que ha de ser procesado, trabajado y estructurado según las articulaciones de la *poiesis*. El significado es, para el escritor, un material moldeable. Igual que el carpintero trabaja la madera, igual que el escultor procesa el mármol, el escritor modela el pensamiento. Trabaja de acuerdo con ciertas reglas, que son las formas de codificación de los géneros literarios. En el texto, el hablante deviene artesano del sentido.

El último de los efectos de la supresión del acontecimiento en la escritura afecta a la función referencial¹⁷²⁶. La dialéctica entre sentido y referencia complicaba la relación entre acontecimiento y significado. Describía una segunda externalización. La dialéctica entre acontecimiento y significado describía una primera externalización del acto en significado. La dialéctica entre sentido y referencia añade una segunda externalización del significado inmanente a la gramática del discurso hacia la exterioridad del mundo. La referencia es el mecanismo por el que el pensamiento es orientado, por medio del significado, hacia diferentes tipos de entidades extralingüísticas (objetos, situaciones, hechos, actos...). Pues bien, el texto altera la realización de la referencia, ofreciendo un nuevo destino al significado.

¿Qué le ocurre al quinto factor del proceso de comunicación, la situación, en el texto? La situación de habla determina la función referencial del discurso. La cosa sobre la que se habla no es algo ajeno al diálogo; es un ingrediente indispensable de la “situación común”¹⁷²⁷ en la que se hallan los interlocutores. Los hablantes en el diálogo saben sobre qué están hablando, lo tienen ahí presente, orientando lo que dicen. El diálogo se encuentra “envuelto” de alguna manera por un mundo común a los hablantes, un mundo que puede ser señalado y mostrado en el habla. Las cosas del mundo son compartidas por ellos y, por eso mismo, aparecen como “intercaladas” en el diálogo. Durante su diálogo, los interlocutores incluyen en sus discursos incesantemente cosas externas compartidas en el espacio público de la comunicación. De esta forma, los hablantes se abren conjuntamente a un determinado aspecto del mundo; de esta forma, el mundo es “*presentado* por el habla”¹⁷²⁸.

¹⁷²⁶ *Ibíd.*, p. 34-37.

¹⁷²⁷ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 211; IT, p. 34.

¹⁷²⁸ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p. 158.

El lenguaje proporciona diversos procedimientos para “mostrar el mundo”. En primer lugar, las cosas que rodean a los hablantes y de las que ellos hablan pueden ser señaladas con un mero gesto del dedo o del rostro, o a través de cualquier otro signo corporal capaz de guiar la mirada hacia la cosa. En segundo lugar, también pueden ser mostradas a través de recursos gramaticales. Los indicadores ostensivos permiten al discurso designar la exterioridad del mundo sin necesidad de apoyarse en la gestualidad. Los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, los tiempos verbales, etc., permiten reducir la extensión del mundo conectando el significado del discurso con un objeto concreto. Finalmente, las descripciones definitivas permiten identificar igualmente un objeto del mundo, haciendo posible hablar de una cosa no presente.

En cualquier caso, las distintas formas de cumplimiento de la referencia en el discurso hablado dependen en última instancia de la participación de los interlocutores de una misma situación común. La gestualidad, los indicadores ostensibles y las descripciones definitivas funcionan porque se encuentran ancladas en ella. La participación en el mismo contexto espacio-temporal es la condición para identificar inmediatamente la cosa de la que se habla. Solo porque hay “una realidad circunstancial que envuelve la instancia de discurso”¹⁷²⁹, solo porque hay un mundo previamente compartido, los hablantes están de acuerdo de antemano sobre lo que hablan y pueden traerlo así a su diálogo. De este modo, “el sentido muere en la referencia, y esta en la mostración”¹⁷³⁰. La idealidad del significado se cumple al tocar la cosa real de la que se habla, hasta el punto de confundirse con ella. Nombrar esta mesa posee una inmediatez tal que permite prácticamente la sustitución del significado de la frase (por ejemplo, en el enunciado “esta mesa es marrón”) por su propia presencia. Es la presencia de la cosa la que llena el significado de lo dicho, el lugar donde este se cumple. Posee la inmediatez de la propia realidad envolvente de la instancia discursiva, de la subjetividad finita de la existencia de los sujetos.

El texto hace añicos esta referencia situacional. No porque dejen de funcionar los mecanismos de identificación del lenguaje, sino por la separación de la actividad identificadora del lenguaje respecto de lo mostrado. Los indicadores ostensivos y la descripción continúan realizando su función de identificación de una entidad singular, pero falta ahora la situación común que envuelve a los interlocutores. Rota la situación dialógica, falta un mundo común entre el autor y el lector. Entre las situaciones de uno y otro se abre ahora una distancia que interrumpe la comunicación.

La inscripción del discurso por la escritura supone, primero, la sustitución de la voz y el rostro del hablante, de su realidad fisio-psicológica, por una serie de señales materiales externas. Después, la idea de autonomía semántica del texto produce la separación del texto del presente del escritor, mostrando la idealidad del sentido y abriéndolo a un universal número de lectores. La serie de modificaciones del discurso en su forma escrita desembocan en una última alteración fundamental del carácter ostensivo de la referencia.

¹⁷²⁹ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁷³⁰ *Ibíd.*

Al romper la situación de diálogo, “el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptado”¹⁷³¹. Y, como consecuencia, inaugura una forma distinta de relación del discurso con el mundo. El texto interrumpe el movimiento referencial. Al hablar, las palabras muestran, hacen ver la realidad circunstancial que envuelven al hablante. Pero el texto introduce una distancia que separa a los interlocutores, suspendiendo el movimiento de la referencia. El texto provoca un “eclipse de la referencia”¹⁷³²: las palabras ya no muestran el mundo. Sin una situación compartida, la referencia es diferida, interrumpida. El texto se encuentra, por un momento, fuera de toda situación, “en el aire”, sin ningún “alrededor” que lo ancle a un afuera; el significado se encuentra “fuera del mundo o, mejor, sin mundo”¹⁷³³.

Esta situación propia del texto propicia, sin embargo, un efecto inesperado: si las palabras dejan de desaparecer en las cosas, su significado pervive más allá de la referencia inmediata a la exterioridad de la situación compartida en la situación de habla. Al interrumpir el movimiento de la referencia, “las palabras escritas devienen palabras para sí mismas”¹⁷³⁴. El texto se desprende del mundo circunstancial que envuelve la existencia finita de cada sujeto, liberando la potencia de la referencia, la posibilidad de que el sentido del texto se cumpla de otro modo, más allá de la inmediatez de la exterioridad vivida. Porque el movimiento de la referencia no es “suprimido”, sino solo “interceptado”¹⁷³⁵. El significado permanece en suspenso, a la espera de que el movimiento se complete venciendo la distancia. En ese estado de “ocultación del mundo circunstancial”¹⁷³⁶, “cada texto es libre para entrar en relación con todos los otros textos que vienen a ocupar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva”. Suspendida la relación con el mundo del que se habla, el texto se abre al resto de textos. Se hace, propiamente, *literatura*: ingresa en el “cuasi-mundo de los textos”¹⁷³⁷. Cuando, gracias a la escritura, el texto es separado del contexto, interrumpiendo así el movimiento de la referencia, lo que aparece es el “mundo del texto”¹⁷³⁸.

¿En qué sentido el texto dice un mundo? El texto libera la referencia de los reducidos límites de la experiencia finita del sujeto lanzando al sujeto más allá de su situación. De la misma forma que el significado es liberado de la intención del autor, sujeta a la finitud de su horizonte, el texto libera la referencia de los límites del mecanismo ostensivo. Mundo es, ahora, el “conjunto de referencias abiertas por los textos”¹⁷³⁹. Esta es justamente la condición de que el hombre, y sólo el hombre, tenga un “mundo”¹⁷⁴⁰.

¹⁷³¹ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁷³² IT, p. 36.

¹⁷³³ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 157.

¹⁷³⁴ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁷³⁵ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁷³⁷ *Ibíd.*

¹⁷³⁸ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 124.

¹⁷³⁹ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 211.

¹⁷⁴⁰ IT, p. 36.

Al suspender la referencia, el texto tiene el poder de acercar a nuestra experiencia finita realidades que no son accesibles desde nuestra situación. Nosotros no podemos vivir ya el mundo griego. El mundo griego es la situación de aquellos que vivieron y murieron en él. Pero el texto tiene el poder de acercarnos a esa realidad de otro modo; ya no según las referencias ostensivas, sino por las referencias no-situacionales exhibidas por los relatos descriptivos de la realidad. Este modo de hacernos accesibles realidades no vivibles es el efecto de la extensión del alcance de la referencia. El texto ensancha mi experiencia finita del mundo. “El mundo era presentado por el habla”; el mundo del texto es “presentificado (*presentifié*) por el escrito”¹⁷⁴¹. En el nivel más elemental de los relatos descriptivos, como por ejemplo las cartas o los relatos de viaje, la referencia es mantenida a través de las herramientas de la descripción ostensiva. Toda descripción permite imaginar aquello mostrado por el texto “como si uno estuviera ahí”¹⁷⁴². El “imaginario literario” permite reproducir imaginativamente esa realidad que ya no puede ser vivida.

¿Qué es el mundo del texto? Esa “especie de “aura” que despliegan las obras”¹⁷⁴³, que no puede ser mostrada, pero que puede ser imaginada por cualquiera a pesar de no participar de la situación en la que el texto es producido. Lo dicho por el texto es una “proyección de un mundo”, un “mundo posible”, una “propuesta de mundo”¹⁷⁴⁴ dirigida a cualquiera. “El texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él”¹⁷⁴⁵.

En resumen, ¿qué es, pues, un texto? La nueva vida del discurso que surge cuando es puesto por escrito. Una forma de efectuación del discurso alternativa al habla. Una inscripción directa de la intención de decir en la que, rota la situación de diálogo donde el habla acontece, el discurso alcanza su completo desarrollo. El examen de la forma como, en el texto, resultan alterados la serie de factores del proceso de comunicación ilustra esta diferencia. En relación al medio, la inscripción del mensaje por la escritura implica la cancelación del momento del acontecimiento. El texto es un discurso donde solo hay significado. A partir de esta diferencia se desenvuelven todas sus otras notas. En relación con el hablante, el texto se caracteriza por su autonomía semántica. El sujeto del texto no es un hablante, sino un autor. En relación con el oyente, el receptor del texto es un lector potencialmente universal. En relación con el código, el texto tiene el carácter poético de una obra compuesta conforme a ciertos códigos. En relación con la situación, el texto produce la suspensión de la referencia. En ausencia de un mismo mundo compartido, el texto introduce una distancia que independiza el significado del contexto de su producción, tanto de los límites subjetivos de la experiencia vivida del emisor del discurso como de su receptor. Separado del contexto, la referencia del texto es el propio mundo que el texto propone.

¹⁷⁴¹ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p.158.

¹⁷⁴² IT, p. 35.

¹⁷⁴³ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p. 158.

¹⁷⁴⁴ IT, p. 87 ; “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 128.

¹⁷⁴⁵ IT, p. 88.

5. Leer un texto: la filosofía hermenéutica de Ricœur

Convertir el texto en el objeto de la hermenéutica la transforma. El texto es esa forma alternativa de realizar un discurso en la que su significado alcanza una completa objetividad. Pensar la interpretación de un texto escrito implica un “nuevo concepto de interpretación”, es decir, una nueva filosofía hermenéutica¹⁷⁴⁶. La expondremos en dos momentos. Primero, examinaremos el lado epistemológico de la cuestión, analizando la forma como, a partir del texto, Ricœur reabre el debate metodológico sobre la relación entre explicación-comprensión-interpretación¹⁷⁴⁷. Su resultado es la propuesta de un modelo de hermenéutica crítica. Después examinaremos qué filosofía hermenéutica es implicada por ella. De esa forma alcanzaremos el término de la *vía larga* de la ontología de la comprensión iniciada en 1965. El momento en que su pie pisa, por fin, la tierra prometida de la ontología.

5.1. Un debate metodológico: explicación y comprensión

¿De qué manera el texto abre la posibilidad de una nueva discusión metodológica sobre la interpretación? Lo primero es, por así decir, reconocer el derecho que tiene Dilthey frente a Heidegger a exigir una auténtica discusión metodológica sobre la validez de las ciencias humanas. Reconocer la necesidad de volver a plantear, tras la ontología heideggeriana, la cuestión epistemológica diltheyana¹⁷⁴⁸.

Obviamente, Ricœur no pretende plantear la problemática metodológica diltheyana sobre la validez de la interpretación, de la que depende el conocimiento histórico, para recaer en la aporía entre explicación y comprensión. Lo que pretende es disolver esa aporía a partir de la noción de texto. Explorar cómo la estructura del texto

¹⁷⁴⁶ Para elaborar esta cuestión, trabajaremos los siguientes textos: el cuarto ensayo de IT; los siguientes trabajos incluidos en TA: “Qu’est-ce qu’un texte?”, de 1970; “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, de 1971; “La tâche de l’herméneutique”, de 1975; “La fonction herméneutique de la distanciation”, de 1975; “Expliquer et comprendre”, de 1977; “De l’interprétation”, de 1986; dos trabajos incluidos en *Lectures 2*: “Interprétation”, de 1989, y “Entre herméneutique et sémiotique”, de 1990; y dos trabajos incluidos en *Écrits et Conférences 2*: “« Logique herméneutique » ?”, de 1978, y “Le problème de l’herméneutique”, de 1988.

¹⁷⁴⁷ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 169. Ricœur examina esta cuestión por primera vez en este artículo, de 1970, en las páginas 159-178. Pero esta versión es reformulada un año después, en el contexto del primer ensayo de aplicación del modelo del texto a la acción, alcanzando su forma definitiva en “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, de 1971, en TA, pp. 221-236. Este artículo es importante por esas dos razones. Esta versión es reproducida y sistematizada en el último de los ensayos y la Conclusión de IT, pp. 71-95, que sigue sirviéndonos de hilo conductor de la exposición. Vuelve a ser presentada, en una versión más sintética, en “Expliquer et comprendre”, de 1977, en TA, pp. 179-187.

Conviene tener presente la diferencia de matiz entre la versión inicial de “¿Qué es un texto?” y la versión acabada de *Teoría de la interpretación*. En la primera, Ricœur parte de la oposición entre explicación e *interpretación*; en la segunda, entre explicación y *comprensión*. La diferencia es que, del primer modo, explicación e interpretación son dos fases separadas: primero, análisis estructural; después, hermenéutica. En el segundo modo, la hermenéutica incluye primero la explicación, después la comprensión, como dos fases de un único movimiento de la interpretación. La idea fundamental es la misma, pero en “Le modèle du texte” y *Teoría de la interpretación* se encuentra articulada de otro modo.

¹⁷⁴⁸ En este sentido, se puede hablar de “la herencia de Dilthey”, como hace J. Dunphy en el artículo del mismo título recogido en *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 83-103.

permite una discusión metodológica capaz, primero, de articular de otro modo la relación entre explicación, comprensión e interpretación, para así restituir la dimensión epistemológica de la analítica existencial. Es así como trata de realizar el movimiento de regreso de lo ontológico a lo epistemológico que permita asegurar eso que Heidegger solo puede afirmar: que “el círculo hermenéutico, en el sentido de los exégetas, está *fundado* sobre la estructura de anticipación de la comprensión en el plano ontológico fundamental”¹⁷⁴⁹; que la implicación del intérprete en la cosa interpretada depende de una implicación aún más originaria de la pre-comprensión a la situación intramundana a interpretar¹⁷⁵⁰.

a) Volver a Dilthey

El primer paso es reconstruir el origen de la aporía en Dilthey¹⁷⁵¹. Deriva de la forma como son elaborados los conceptos de explicación y comprensión, en *El surgimiento de la hermenéutica*, como dos modos de inteligibilidad excluyentes vinculados a dos esferas de realidad. En Dilthey, la alternativa es: “o explicación o comprensión”¹⁷⁵². Explicar es lo que hace el científico; comprender, lo que hace el historiador. A los dos modos de conocimiento se corresponden dos esferas de realidad: Naturaleza y Espíritu. Las ciencias de la naturaleza se ocupan del conjunto de objetos expuestos a la observación científica. Las ciencias del espíritu, de las individualidades psíquicas. Explicar es lo que sucede cuando se captan las regularidades empíricamente verificables del orden natural. Comprender, lo que sucede cuando un psiquismo transfiere un contenido a otro. Una comprensión perfecta consistiría en esa situación en la que yo, que soy una subjetividad, alcanzo a *igualarme* con el otro (*sich gleichsetzen*), en la que *reproduzco* (*nachbilden*) la vida del otro. La finalidad de la comprensión del otro consistiría en alcanzar esa perfecta coincidencia de mi interioridad con su interioridad.

El problema de la validez de las ciencias del espíritu tiene que ver, justamente, con la posibilidad de que haya un conocimiento científico, con validez universal, sobre esta captación inmediata del otro. El hecho es que un psiquismo no puede acceder directamente a la interioridad de otro. Los individuos son esferas cerradas y de suyo incommunicables. Pero resulta que esa interioridad psíquica se exterioriza impregnando la materia, inscribiendo en la materia sus signos: monumentos, obras de arte y, especialmente, los textos escritos. La interpretación de esos signos externos en los que el psiquismo ajeno se expresa es la vía para su comprensión.

¹⁷⁴⁹ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 105.

¹⁷⁵⁰ “« Logique herméneutique » ?”, en EC2, p. 132. Sobre esta cuestión, véase el trabajo de J. Ladrière, “Herméneutique et épistémologie” (Greisch, J.; Kearney, R. (eds.), *Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 107-126).

¹⁷⁵¹ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 159-162.

¹⁷⁵² *Ibid.*, p. 159.

¿Qué problema detecta Ricœur en el análisis diltheyano? Que convierte la interpretación en “una provincia particular de la comprensión”¹⁷⁵³, opuesta a la región de la naturaleza y a su específica forma de inteligibilidad. Por eso la oposición central en Dilthey se sitúa entre explicación y comprensión. La interpretación está subordinada a la tarea general de comprender al otro, que se extiende a la totalidad de expresiones de la vida. Interpretar es, así, “el arte de comprender aplicado a tales manifestaciones, a tales testimonios, a tales monumentos, cuyo carácter distintivo es la escritura”¹⁷⁵⁴; es “la comprensión aplicada a las expresiones escritas de la vida”¹⁷⁵⁵. Las reglas de la interpretación añaden, gracias a la objetividad que la escritura presta a los signos, la validez universal a esta forma de conocimiento que Dilthey demandaba.

La distinción es aparentemente clara. Consigue garantizar la validez de las ciencias humanas expulsando la explicación al campo de las ciencias naturales y convirtiendo la interpretación en el instrumento objetivo de la comprensión. Dos esferas de realidad, dos tipos de ciencia, dos formas de inteligencia mutuamente excluyentes. Pero, señala Ricœur, sucede que en cuanto uno se interroga sobre las condiciones de cientificidad de la interpretación aparecen las contradicciones que “desgarran la hermenéutica” entre una “psicología de la comprensión” y una “lógica de la interpretación”¹⁷⁵⁶. El elemento “psicologizante” procede de la finalidad de la interpretación: la comprensión de la interioridad del otro, que es siempre intuitiva e inverificable; el elemento “objetivante”, de la exigencia de cientificidad. De un lado, el fin de la hermenéutica es, como quería Schleiermacher, comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo. Comprender es reducir la distancia que te separa del otro, igualarte con el otro reproduciendo el proceso creador que le llevó a engendrar la obra. Momento *psicológico* de la comprensión. Pero para ser conocimiento tiene que contar con garantías que corrijan el subjetivismo y la arbitrariedad románticas. La comprensión no es inmediata: es metódica. Solo hay un conocimiento universalmente válido sobre la intención del autor cuando se aplican las reglas de la interpretación a la obra en la que el espíritu del autor se objetiva. Antitético momento *lógico* de la interpretación.

Las últimas obras de Dilthey, sostiene Ricœur, agravan la tensión haciéndola “insostenible”. En *La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, de 1910, la influencia de Husserl acentúa la objetividad de la obra en la que se exteriorizan las energías creadoras de la vida del autor. La interpretación se despsicologiza; las significaciones, los valores y los fines de la obra se convierten en el intermediario objetivo entre el intérprete y el autor. Y, sin embargo, la interpretación sigue teniendo por objeto la intención psicológica del otro: “la interpretación sigue apuntando a una reproducción, a una *Nachbildung* de las experiencias vividas”¹⁷⁵⁷.

¹⁷⁵³ Ibíd.

¹⁷⁵⁴ Ibíd., p. 160.

¹⁷⁵⁵ IT, p. 73.

¹⁷⁵⁶ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p. 161.

¹⁷⁵⁷ Ibíd., p. 162.

¿Cuál es el *error* de Dilthey que late por debajo de esta tensión? La forma como, por efecto de la presión de la cuestión de la validez de las ciencias del espíritu, Dilthey subordina la interpretación a la comprensión. Pero la interpretación, sostiene Ricœur, es algo más ancho y diferente. Y por eso, desde el principio, revienta las costuras de la comprensión. El origen de la tensión entre lo psicológico y lo lógico está en que la interpretación no se define por la cuestión de la comprensión del otro, sino por la cuestión de la fijación del discurso por la escritura.

¿De qué manera propone Ricœur rehacer la distinción entre explicación e interpretación? Lo primero: superar el análisis diltheyano, es decir, “abandonar definitivamente la referencia de la interpretación a la comprensión y cesar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular de la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior”¹⁷⁵⁸. Solo entonces, en segundo lugar, sucede que se deja elaborar un nuevo concepto de interpretación no contaminado por la cuestión de las ciencias humanas capaz de albergar en su interior la actitud propia de la explicación. Porque, en efecto, Dilthey tendría razón cuando opone *verstehen* y *erklären* como los dos modos en que puede cumplirse el acto de entender. Pero se equivoca al poner la *Auslegung* en el interior de la comprensión. La interpretación se encuentra fuera de esta oposición. Tiene que ver con el acontecimiento de la lectura de un discurso escrito. Y es desde este punto de vista como explicación y comprensión, los dos tipos de actitud cognoscitiva, pueden ser redescubiertos como dos fases de un único “*arco hermenéutico*”¹⁷⁵⁹.

El punto de partida de la nueva descripción de los conceptos de explicación y comprensión es la experiencia del acto de lectura de un texto. La escritura no cierra el proceso de la comunicación. El texto mantiene la referencia en suspenso. Todavía falta que el texto sea leído por alguien. “El texto, en tanto que escritura, espera y reclama una lectura”¹⁷⁶⁰. El sentido de la suspensión del movimiento del significado hacia la referencia es mantener abierto y disponible el texto a un nuevo acto de lectura. Ahora bien, el lector no puede comprender inmediatamente lo que el texto dice. El texto se encuentra fuera de su propia situación. La escritura pone a distancia el significado del texto de su lector. Y como la cosa del texto ya no es inmediatamente comprensible, como no hay una situación común que proporcione un previo entendimiento sobre aquello de lo que se está hablando, leer es un trabajo interpretativo cuya finalidad es efectuar el significado del texto en el habla actual del lector. Leer es interpretar. La interpretación es el “discurso del lector”¹⁷⁶¹, correlativo al discurso que el autor ha puesto por escrito.

Ahora bien, añade Ricœur, la lectura de un texto puede realizarse de dos formas distintas. El lector se puede situar ante el mundo del texto adoptando una de estas dos actitudes. Lo primero que puede hacer es “permanecer en el suspense del texto, tratarlo

¹⁷⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁷⁵⁹ *Ibíd.*, p. 174.

¹⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p. 170.

¹⁷⁶¹ *IT*, p. 71.

como texto sin mundo y sin autor”. Cuando el lector deja en vilo el mundo del texto porque atiende a las relaciones internas de la obra, a su estructura, lo que hace es *explicar*. Lo segundo que puede hacer el lector es “levantar el suspense del texto, acabar el texto en palabras, restituyéndolo a la comunicación viva”¹⁷⁶²; entonces *comprende*. La explicación “es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso”; la comprensión “lo que el acontecimiento del discurso es a la enunciación del discurso”¹⁷⁶³. En la explicación, “explicamos o desplegamos la cadena de proposiciones y significados”; en la comprensión, “entendemos o captamos como un todo la cadena de significados parciales en un acto de síntesis”¹⁷⁶⁴.

En la conversación, la diferencia entre explicación y comprensión se invisibiliza. El hablante tiene la posibilidad de explicar más, de aclarar lo que quiere decir; el oyente, de decir lo que no ha entendido y reclamar más explicaciones. Comprensión y explicación parecen solaparse. En el texto escrito, donde el autor ya no está ahí para ayudar a entender al lector lo que el texto quiere decir, la diferencia se hace explícita. Lo que hace la hermenéutica romántica es radicalizarla, convirtiendo explicación y comprensión en dos modos irreductibles de inteligibilidad ligados a dos esferas de la realidad. Pero explicar y comprender no son alternativas excluyentes, sino dos momentos encadenados del proceso de lectura.

La interpretación es “la dialéctica de estas dos actitudes”¹⁷⁶⁵. Comienza ya, de forma implícita, en la conversación: el discurso se actualiza como acontecimiento, pero se entiende como significado. Los hablantes pueden hacerse entender, pueden comunicar a otro sus intenciones subjetivas porque participan de una misma esfera de significados objetivos. La comprensión de lo que el otro quiere decir contiene ya un elemento explicativo. El interlocutor puede llegar a comprender la intención subjetiva del hablante a través de la comprensión del significado objetivo de lo que dice. La intención del hablante se exterioriza en el discurso, y por eso el interlocutor puede comprenderlo. Cuando, en la escritura, la exteriorización del significado se hace completa, se hace enteramente objetiva, entonces la explicación se convierte en un proceso autónomo. La escritura explicita la dialéctica implícita del habla viva entre la intención del hablante y el significado del discurso. Por eso la explicación se relaciona con la “estructura analítica del texto”; la comprensión, con la “unidad intencional del discurso”¹⁷⁶⁶. La dialéctica entre explicación y comprensión es la última fase del desarrollo, en el momento final de la lectura, de la dialéctica original entre acontecimiento y significado. La interpretación no acepta ya ser entendida como un diltheyano caso concreto de comprensión. Es el proceso total que engloba una fase explicativa y otra segunda comprensiva. La interpretación no se define por un “tipo de

¹⁷⁶² “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p. 163.

¹⁷⁶³ IT, p. 71.

¹⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁶⁵ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en TA, p. 163.

¹⁷⁶⁶ IT, p. 74.

objeto”: los signos inscritos; sino por un “tipo de proceso”: es la “dinámica de la lectura interpretativa”¹⁷⁶⁷.

Ricœur explora esta relación circular recorriendo primero el movimiento que va de la comprensión a la explicación y, después, el movimiento inverso que va de la explicación a la comprensión. El resultado del análisis será la producción de un modelo *objetivo* de interpretación.

b) De la comprensión a la explicación

El punto de partida del análisis es el rechazo del prejuicio romántico según el cual comprender un texto significa captar la vida psíquica del autor. La autonomía semántica del texto cancela absolutamente la intención del autor. El significado del texto no es, en ningún caso, lo que el autor quería decir, sino el mundo que el texto pone ante el lector. La intención del autor no coincide en ningún caso con el significado del texto. El texto se ha independizado, se ha endurecido y objetivado. El problema es que, entonces, no hay ningún criterio fiable sobre lo que quiere decir. Por eso, la primera forma de comprensión es una “conjetura” (*guess*): una “ingenua captación del significado del texto como un todo”¹⁷⁶⁸.

Lo primero que se podría preguntar es: ¿por qué hay que interpretar? Hay interpretación, sostiene Ricœur, porque la escritura rompe la situación de diálogo poniendo una distancia que separa al emisor y al receptor del discurso, que ya no participan de la misma realidad circunstancial. En la situación de interlocución, el malentendido es reducido por el juego de preguntas y respuestas. Se puede comprobar inmediatamente la corrección de la interpretación: basta con que el oyente pregunte sobre lo que el hablante quiere decir, y si le ha entendido bien. Si no es así, el hablante puede seguir explicándose hasta alcanzar un acuerdo sobre lo que realmente quiere decir. Por eso en la situación de diálogo comprensión y explicación se superponen. Aquí la explicación es una “comprensión desarrollada”¹⁷⁶⁹ de preguntas y respuestas.

La obra escrita rompe esa situación común. El significado se hace enteramente objetivo; es ajeno a la intención del autor. El lector ya no puede adoptar el comportamiento de la escucha. El autor no puede ayudar al lector a comprender el texto porque el texto no tiene relación con su intención. El texto está solo ante el lector, y es el lector quien debe “hablar por los dos”¹⁷⁷⁰. El lector tiene que restituir el proceso de comunicación a partir de la soledad del texto, en ausencia del interlocutor. Tiene “que “construir” el significado”¹⁷⁷¹.

La interpretación es el único remedio a la soledad del texto. La comprensión no es ya “repetir” el acontecimiento de habla, reproduciendo el proceso psíquico del autor;

¹⁷⁶⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁷⁶⁹ “Expliquer et comprendre”, en TA, p. 184.

¹⁷⁷⁰ IT, p. 75.

¹⁷⁷¹ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 224.

tiene que “generar”¹⁷⁷² un nuevo acontecimiento discursivo que reactive el discurso detenido al ser objetivado por la escritura. La interpretación auxilia al texto completando el proceso suspendido de comunicación. El texto es un diálogo interrumpido que el lector tiene, por sí solo, que acabar. Hay que interpretar porque el texto no es habla. Los participantes de la conversación no necesitan interpretar porque están ellos ahí presentes para aclarar y confirmar lo que quieren decir. No hay realmente en el diálogo un problema hermenéutico. Pero el lector tiene que interpretar porque solo tiene ante sí la “intención verbal del texto”¹⁷⁷³, cuya realidad es enteramente semántica.

Pero, en segundo lugar, ¿por qué esta interpretación es una conjetura? Porque, responde Ricœur, rota la situación de diálogo, “el malentendido es inevitable”¹⁷⁷⁴. El lector puede “construir de múltiples maneras”¹⁷⁷⁵ el significado objetivo del texto. Apoyándose en los trabajos de hermenéutica de E.D. Hirsch¹⁷⁷⁶, Ricœur sostiene que no hay reglas objetivas que determinen cuál es la comprensión correcta del texto. Un lector puede leer el texto de diferentes maneras, y no hay ningún criterio objetivo para decidir cuál es la adecuada. Interpretar es, aquí, el “arte de conjeturar”¹⁷⁷⁷.

El problema hermenéutico no tiene ya nada que ver con “la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor”¹⁷⁷⁸. La causa de que haya que *adivinar* el significado del texto está en su específica plurivocidad. La plurivocidad del texto es algo distinto a la polisemia de la palabra y de la ambigüedad de la frase. Tiene que ver con la naturaleza de su intención verbal. Ricœur da tres rasgos.

En primer lugar, el texto es una “totalidad”¹⁷⁷⁹ de partes. No es una sucesión de frases aisladas. No es una frase tras otra tras otra, cada una de ellas comprensible en sí misma. Y tampoco es una suma de frases. Hay que conjeturar porque el significado del texto depende de la relación del todo con las partes. Pone en juego el tipo de juicio reflexionante kantiano¹⁷⁸⁰. La reconstrucción de la arquitectura del texto va

¹⁷⁷² IT, p. 75.

¹⁷⁷³ Ibíd., p. 76.

¹⁷⁷⁴ Ibíd.

¹⁷⁷⁵ “Le modèle du texte : l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 223.

¹⁷⁷⁶ Cfr. Hirsch, E.D., *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.

¹⁷⁷⁷ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 224.

¹⁷⁷⁸ Ibíd., p. 225; IT, p. 76.

¹⁷⁷⁹ Ibíd., p. 224; IT, p. 76.

¹⁷⁸⁰ Merece la pena desarrollar la semejanza entre el juicio estético kantiano y la interpretación de un texto. Ricœur parece estar pensando especialmente en el pasaje en el que Kant analiza la cuestión de la magnitud (KU, §26). ¿Qué es “medir un espacio”? Algo que se parece mucho a interpretar un texto. Medir un espacio significa reconocer la unidad en la diversidad de las partes. Esto significa la conjunción de dos actividades distintas: la aprehensión (*apprehensio*) y la comprensión (*comprehensio aesthetica*). Medir un espacio es recorrer una serie de partes. El misterio es que el recorrido de esas partes, la aprehensión de una y otra y otra, produce un cierto salto por el cual cada una de ellas se descubre organizada dentro de un todo. Medir una magnitud, o contar una cifra, incluye un doble movimiento en virtud de la peculiar realidad del objeto. El número “25” es una entidad singular. Sin embargo, esa entidad difiere de una entidad como hombre, o perro. Precisamente porque el número 25 surge de la adición de veinticinco unidades. La cosa “hombre” no surge de añadir fragmentos minúsculos de hombre a otros fragmentos minúsculos de hombre. Hombre no posee una unidad *por adición*. Decir 25 es una operación más compleja. Significa, primero, aprehender sucesivamente cada una de sus partes, y, segundo, operar la síntesis de esas partes en cuanto constitutivas de un todo. En este sentido, “medir” o “contar” es hacer el doble movimiento desde las partes al todo y del todo a las partes; esto es: “com-

circularmente de las partes al todo, del todo a las partes. El texto es un conjunto jerarquizado de tópicos. El significado de cada parte presupone una cierta comprensión total; la comprensión total depende del diferente valor atribuido a cada detalle. En función de la jerarquía de tópicos obtendremos diferentes lecturas. Esto define el tipo de plurivocidad del texto. Y no hay ninguna evidencia de qué detalle, de qué pasaje es importante o esencial: “el juicio de importancia es del orden de la conjetura”¹⁷⁸¹.

En segundo lugar, como “todo”, el texto es un “individuo”. Es el resultado singular de un proceso de composición de acuerdo con ciertos códigos literarios. Para comprenderlo, hay que localizarlo e individualizarlo. Y eso requiere conjeturar: especificar el género literario, el tipo de texto, los códigos y estructuras que hay en él. Por otro lado, como individuo, la reconstrucción del texto se asemeja a la percepción de un objeto. Tiene el mismo “aspecto perspectivista”. Se accede al todo desde una cara, desde una frase. Y el todo se presenta de distinta forma según el pasaje desde el que se percibe. Leer implica una inevitable dosis de “unilateralidad”¹⁷⁸².

En tercer lugar, el texto literario contiene “horizontes potenciales de sentido”¹⁷⁸³ que el lector puede actualizar de distintas formas. El significado de la obra es envuelto por diferentes horizontes secundarios que abren la obra a diferentes lecturas.

Por estas tres razones, en virtud de esta plurivocidad específica del texto, la lectura es inevitablemente conjetural. Ahora bien aunque no hay “reglas para hacer buenas conjeturas”, sí hay “métodos para validar las conjeturas”¹⁷⁸⁴. La dialéctica entre el “arte de conjeturar” y la “ciencia de la validación” es el “equivalente moderno de la dialéctica entre *erklären* y *verstehen*”¹⁷⁸⁵. Recupera así Ricœur la distinción hecha por Schleiermacher entre el momento de adivinación y el momento gramatical de la interpretación.

¿Cuáles son esos procedimientos de validación que permiten comprobar nuestras conjeturas? En primer lugar, sostiene Ricœur, siguiendo a Hirsch, están más próximos a una “lógica de la probabilidad” que a una “lógica de la verificación empírica”¹⁷⁸⁶. Permiten defender que una interpretación es “más probable que otra”, pero no “demostrar que una conclusión es verdadera”. Validar una conjetura no es verificar. La validación es “una disciplina argumentativa comparable a los procedimientos jurídicos de la interpretación legal”; una “lógica de la incertidumbre y de la probabilidad

prender”, “tomar una multiplicidad como unidad”. La magnitud no está nunca dada antes de ese movimiento. En este sentido, dice Kant que “medir un espacio es al mismo tiempo descubrirlo”. La entidad no aparece sino a través de la progresión del espíritu que recorre cada una de las partes. Sin embargo, no basta con aprehender las partes de la serie. Es necesario también comprender la unidad de la pluralidad, esto es, el hecho de que lo sucesivamente aprehendido es un todo simultáneo. Es, pues, el doble movimiento de *progressus* y *regressus*, de la aprehensión y la comprensión, el modelo de cualquier comprensión de un todo formado por partes, incluida la de los textos.

¹⁷⁸¹ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 224; IT, p. 76.

¹⁷⁸² *Ibid.*, p. 225; IT, p. 78.

¹⁷⁸³ IT, p. 78.

¹⁷⁸⁴ “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 223; IT, p. 76.

¹⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 226; IT, p. 79.

¹⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 225; IT, p. 78.

cualitativa”¹⁷⁸⁷. Se trata de aplicar al texto el “método de convergencia de indicadores” de las ciencias sociales. La convergencia de indicadores controla la congruencia lógica de la interpretación, permitiendo descartar aquellas interpretaciones menos coherentes. La validación sirve para descartar, entre varias interpretaciones rivales, aquellas menos probables. En este sentido, Ricœur también la aproxima al falsacionismo de Popper.

La validación de las diversas conjeturas arroja dos conclusiones. La primera, que “si bien es cierto que hay siempre más de una manera de construir un texto, no es verdad que todas las interpretaciones sean iguales”¹⁷⁸⁸. La lógica de la validación permite discriminar entre diversas interpretaciones. No permite determinar de forma absoluta cuál es la interpretación correcta, pero sí justificar por qué, de entre las interpretaciones existentes, una es más plausible que las demás. De esta manera, se puede decir que hay un “conocimiento científico del texto”¹⁷⁸⁹.

En segundo lugar, la dialéctica entre conjetura y validación le permite a Ricœur “dar un significado aceptable” a la noción de círculo hermenéutico. Los procedimientos de validación filtran críticamente la precomprensión. Añaden así un elemento explicativo al “ver previo” que dirige la interpretación que salva a esta de toda acusación de arbitrariedad. La pretensión heideggeriana de garantizar la cientificidad de la interpretación apelando a la necesidad de entrar en el círculo “de modo justo”, “partiendo de las cosas mismas”, es absolutamente incontrastable. Su apelación al mayor rigor de la “originalidad” solo es autoconfirmable. De esta forma, es difícil “que quede asegurado el tema científico”. Reconocer el carácter conjetural de la precomprensión, y, por tanto, siempre subjetivo, y añadir un filtro crítico objetivo que permita discriminar explicativamente las diferentes interpretaciones, justificando por qué unas son más valiosas que otras, evita realmente la acusación de círculo vicioso, objetiva lo que de suyo es mera conjetura subjetiva.

El primer movimiento dialéctico desde la comprensión hacia la explicación adopta, pues, la forma de la relación entre conjetura y validación. Hace de la interpretación un conflicto reglado que permite *medir* su coherencia, la forma como construye la relación entre todo y partes. La lógica de la validación es la primera vía para incluir en el interior del trabajo comprensivo de la interpretación un elemento crítico explicativo.

c) De la explicación a la comprensión

Pero la dialéctica se puede también andar en sentido inverso, desde la explicación a la comprensión¹⁷⁹⁰. El punto de partida no es la condición de “totalidad”

¹⁷⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸⁸ *Ibíd.*, p. 226; IT, p. 79.

¹⁷⁸⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁹⁰ De hecho, la relación entre conjetura y validación, tomada de Hirsch, solo es defendida en los trabajos contemporáneos “Le modèle du texte” e IT; después no vuelve a mencionarla, aunque tampoco es desmentida. Esta segunda relación entre análisis estructural y hermenéutica es, obviamente, la gran aportación de Ricœur desde su primera confrontación con el estructuralismo en “Structure et herméneutique”, y es mantenida y confirmada en trabajos más tardíos, como “Interpretación”, de 1989, o

del texto y su consiguiente plurivocidad, sino la cuestión de su función referencial. La autonomía del texto permitía dos comportamientos: uno puede comprender si decide aplicar la referencialidad del mundo del texto al mundo vivo del lector, pero también puede explicar si decide mantener el suspenso de la referencia ostensiva, tratando el texto como un sistema cerrado de signos “sin un mundo que uno pueda mostrar” y sin “subjetividades que puedan dialogar”¹⁷⁹¹.

Leer puede así consistir en explicar sin comprender, manteniendo la clausura del texto, deteniendo su movimiento de transcendencia. Esta opción es efectuada por las diferentes escuelas estructurales de crítica literaria. De distintas formas, comparten la pretensión de aplicar a los textos las reglas que la lingüística aplicó exitosamente a los sistemas semiológicos. Se trata, pues, de extender el modelo estructural, que ha demostrado su eficacia en los niveles del lenguaje inferiores a la frase, a las obras literarias. La literatura “deviene un *análogo de la lengua*”¹⁷⁹². Por ello, participan de dos postulados fundamentales. El primero, que los textos están compuestos de unidades constitutivas semejantes a las unidades que integran los niveles del lenguaje inferiores a la frase (fonemas, morfemas, sememas). El segundo, que el significado de cada una de estas unidades depende de las relaciones de diferencia respecto del resto de las unidades del sistema.

Ricœur ilustra la realización de esta empresa examinando el análisis de los mitos realizado por Lévi-Strauss, prolongando así la discusión iniciada en “Estructura y hermenéutica”; más tarde, estudia con especial atención la gramática narrativa de Greimas¹⁷⁹³, aunque también se sirve del análisis de los cuentos de Propp¹⁷⁹⁴ y la teoría narrativa de Roland Barthes¹⁷⁹⁵, cuya discusión llena *Tiempo y Narración II*. En ambas situaciones, lo que Ricœur quiere destacar es la posibilidad de explicar un texto sin actualizarlo, de tratar el texto sólo como un texto, de mantener la lectura en el interior del texto. Leer es aquí una actividad puramente formal que persigue el ideal de hacer de la lingüística un “álgebra del lenguaje”¹⁷⁹⁶. En el caso de Lévi-Strauss, la explicación persigue aislar “la ley estructural del mito”, la lógica de las relaciones entre los mitemas; en el caso del análisis de la narración, en la formulación extrema que le da Barthes, persigue “descronologizar” el contenido narrativo, disolviendo la narración en

“Entre herméneutique et sémiotique”, de 1990, ambos recogidos en *Lectures 2*, y, especialmente, *Tiempo y narración*. La relación entre ambos movimientos es, de hecho, problemática, y Ricœur no llega a justificarla. Son simplemente presentadas como dos formas alternativas de objetivar la interpretación.

¹⁷⁹¹ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 163.

¹⁷⁹² “Le modèle du texte : l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 231.

¹⁷⁹³ Cfr. Greimas A.-J., *Sémantique structurale* (1966), *Du sens I* (1970), *Maupassant* (1976), *Du sens II* (1985). El debate con Greimas fue iniciado en “Le problème du doublé-sens”, juega un papel importante en los dos primeros volúmenes de *Tiempo y Narración*, y es ampliamente desarrollado en el grupo de artículos recogidos en la sección “A.-J. Greimas”, de *Lectures 2*. De entre ellos destaca especialmente el artículo “Entre herméneutique et sémiotique”, de 1990, donde reafirma, en un momento tardío, su análisis de la relación dialéctica entre explicación y comprensión. Sobre este debate puede verse el trabajo de A. Saudan, “Herméneutique et sémiotique”: intelligence narrative et rationalité narratologique”, recogido en *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 159-173.

¹⁷⁹⁴ Cfr. Propp, V., *Morfología del cuento*.

¹⁷⁹⁵ Cfr. Barthes, R., *Introduction à l’analyse structurale des récits*.

¹⁷⁹⁶ “La grammaire narrative de Greimas”, en L2, p. 421.

una combinación de un conjunto de unidades dramáticas que se diversifican en tres niveles: de las acciones, de los actantes, de la narración.

Es evidente que el concepto de explicación puesto en juego por el análisis estructural ya no supone la aplicación de un modelo de inteligibilidad tomado del ámbito de las ciencias naturales al campo de las ciencias humanas. La noción de explicación ya no debe nada a la región de realidad de la naturaleza; desborda la oposición diltheyana entre Naturaleza y Espíritu. Nace en el interior de las ciencias humanas, en el campo de la semiología, cuyo modelo es transferido analógicamente al texto. La comprensión hermenéutica no se opone ya a un modelo exterior a las ciencias humanas, sino a otro modelo de inteligibilidad que pertenece al campo mismo de las ciencias humanas. Explicación y comprensión entran en debate en el interior de la esfera del lenguaje.

¿Qué opone Ricœur al comportamiento explicativo del análisis estructural? Su exceso, al pretender agotar la lectura del texto en esta explicación sin comprensión¹⁷⁹⁷. En los términos del análisis semiológico del texto, este se define como un mecanismo cuyo funcionamiento dependería exclusivamente de sus estructuras internas. El sentido no procede de ninguna relación de “interlocución” con el texto. El texto no despliega su sentido como efecto de una demanda puesta por el lector. No responde a ninguna pregunta, no debe su sentido a ningún factor subjetivo: ni del lado de la intención del autor, ni del lado de su supuesta recepción por un auditorio. El significado del texto es algo que está internamente trabado en su construcción formal, al margen de cualquier actividad subjetiva de apropiación. El análisis excluye la actividad hermenéutica, el acontecimiento de la lectura donde el mundo del texto es aplicado al horizonte del lector que se apropia de él. Por ello el trabajo estructuralista con el texto, a costa de producir un modelo de objetividad del sentido, elimina toda relación subjetiva de apropiación de un mensaje (eso que define propiamente la actividad hermenéutica). Convierte la comprensión en un “efecto superficial de la explicación”¹⁷⁹⁸. De este modo, a la vez que proporciona un suelo firme para la introducción de la actitud explicativa dentro del trabajo de la interpretación, como un modo legítimo de poner en marcha la lectura, plantea igualmente el reto de reconstruir un modelo de interpretación que incluya el trabajo subjetivo de apropiación. Una reconstrucción que corrija el exceso cometido al considerar exclusivamente el comportamiento explicativo.

En realidad no es tan difícil mostrar cómo ambas actitudes se reclaman mutuamente si se piensa que, de hecho, nadie ha llevado tan lejos el ideal algebraico del análisis estructural como para llegar a suprimir la función referencial del texto: “el análisis estructural simplemente reprime esta función. Pero no puede suprimirla”¹⁷⁹⁹. El examen de la versión hiperformalizada de tratamiento del mito por Lévi-Strauss muestra los límites de la pretensión de reducir el significado de un texto a la composición interna de sus elementos. En primer lugar, los mitemas tienen que seguir siendo expresados en

¹⁷⁹⁷ “Entre herméneutique et sémiotique”, en L2, pp. 434ss.

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 437.

¹⁷⁹⁹ IT, p. 86-7.

frases que conllevan significado y referencia: para analizar el mito edípico, por ejemplo, hay que elaborar una frase que diga que Edipo mata a su padre. En segundo lugar, el conjunto de oposiciones significan porque conciernen a conflictos existenciales que el mito trata de resolver. Hay un pensamiento mítico que no se reduce a la relación entre mitemas, que tiene la intención significativa de hablar sobre ciertas situaciones límite de la existencia: habla sobre el nacimiento y la muerte, la ceguera y la lucidez, y no sobre cualquier otra banalidad. La misma limitación caracteriza el análisis narratológico de Greimas: en el fondo, la inteligencia narrativa, de orden hermenéutico, guía la racionalidad narratológica, de orden estructural¹⁸⁰⁰. Ambos casos revelan la misma complicidad entre la explicación explícita y la comprensión implícita. Si no fuera así, el análisis estructural sería un “juego estéril”, una banal “álgebra divisiva”¹⁸⁰¹. Pero nadie dice eso, ni tan siquiera Lévi-Strauss, quien reconoce al mito la función de captar y reconciliar las aporías fundamentales de la existencia humana. El significado del texto no se agota en las relaciones internas de la estructura. Por el contrario, la lectura del texto reclama del lector el paso a esa segunda actitud que acaba el movimiento suspendido de la referencia ostensiva aplicando el mundo del texto a la situación del lector. No hay lectura propiamente sin comprensión.

Si la intención significativa del texto no puede ser suprimida, so pena de convertir la lectura en un estéril juego lógico; si el análisis estructural sólo reprime pero no elimina la referencia no ostensiva del texto, entonces puede ser incorporado como una “etapa necesaria” de una interpretación que tiene también *necesariamente* que concluir en un acto de comprensión de la intención del texto. Esa etapa explicativa que transforma una “interpretación ingenua” en una “interpretación crítica”, que lleva desde una “interpretación superficial” hacia una “interpretación en profundidad”¹⁸⁰². Explicación y comprensión son así integrados como dos etapas de un “único arco hermenéutico”¹⁸⁰³.

La interpretación llega así a ser “la disciplina englobante en cuyo seno se confrontarían la explicación estructural y la comprensión existencial”¹⁸⁰⁴. Convertir el análisis estructural en etapa explicativa del trabajo interpretativo que tiene que concluir con un acto de comprensión transforma la hermenéutica, que deviene “hermenéutica crítica”¹⁸⁰⁵. El debate metodológico proporciona un modelo de “interpretación objetiva”¹⁸⁰⁶ que sabe que el camino de la comprensión pasa por la explicación, que quiere “explicar más para comprender mejor”¹⁸⁰⁷.

La interpretación objetiva se sitúa entre el doble rechazo, tanto a un “irracionalismo de la comprensión inmediata” que reduce la comprensión a “intropatía”, como a un “racionalismo de la explicación” que la reduce a una “combinatoria

¹⁸⁰⁰ “Entre herméneutique et sémiotique”, en L2, pp. 445-7.

¹⁸⁰¹ IT, p. 87.

¹⁸⁰² “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 174.

¹⁸⁰³ IT, p. 87.

¹⁸⁰⁴ “Interprétation”, en L2, p. 457.

¹⁸⁰⁵ “Herméneutique et critique des idéologies”, en TA, p. 399.

¹⁸⁰⁶ « Qu’est-ce qu’un texte ? », en TA, p. 175.

¹⁸⁰⁷ “Entre herméneutique et sémiotique”, en L2, p. 437.

abstracta”¹⁸⁰⁸. El primero aplica indebidamente al texto el mecanismo de identificación empática existente en una situación cara a cara, y con ello promueve la “ilusión romántica” de que la interpretación del texto consiste en la coincidencia entre las dos subjetividades implicadas en la obra, la del autor y la del lector. El segundo aplica indebidamente al texto el modelo estructural tan exitoso en el nivel semiológico, y con ello promueve la “ilusión positivista” de que el texto es un objeto cerrado sobre sí mismo, sin mundo, sin autor, sin lector. Contra uno y otro defiende Ricœur la dialéctica entre explicación y comprensión.

¿Cuál es la tarea de una hermenéutica crítica? Explicación y comprensión se despliegan en un doble movimiento: “reconstruir la dinámica interna del texto” y “restituir la capacidad de la obra para proyectarse hacia fuera”¹⁸⁰⁹. El primero está vinculado al *sentido* inmanente a la estructura del texto; el segundo, al acto que completa el movimiento suspendido de su *referencia* extra-lingüística. La interpretación tiene que, de un lado, extraer la estructura, las relaciones inmanentes del texto; del otro, proyectar la cosa del texto fuera de ella misma al aplicar su referencia al mundo del lector. Comprender es “la capacidad de recuperar en sí mismo el trabajo de estructuración del texto”; explicar, “la operación de segundo grado injertada en esta comprensión y consistente en la puesta al día de los códigos subyacentes a este trabajo de estructuración que el lector acompaña”¹⁸¹⁰.

¿La interpretación es entonces la combinación de dos métodos distintos? En realidad, sostiene Ricœur, explicación y comprensión no son dos métodos: “hablando con propiedad, solo la explicación es metódica. La comprensión es más bien el momento no metódico que, en las ciencias de la interpretación, se compone con el momento metódico de la explicación. Este momento precede, acompaña, clausura y así *envuelve* la explicación. A su vez, la explicación *desarrolla* analíticamente la comprensión”¹⁸¹¹. Explicar es penetrar en la estructura del texto; comprender, “seguir su movimiento del sentido hacia la referencia, de lo que dice a eso sobre lo que habla”¹⁸¹²; es proyectar en el mundo del lector el sentido abierto por su estructura. La tarea de la hermenéutica consiste en pasar de una a otra actitud para alcanzar una comprensión del texto cada vez más crítica, menos arbitraria, más profunda.

5.2. Cuando comprender es comprender un texto

El primer beneficio de esta discusión sobre la relación entre explicar, comprender e interpretar es “una concepción de la interpretación menos vinculada a la nostalgia romántica por un retorno a la creatividad y más atenta a las aportaciones de las nuevas ciencias del hombre”¹⁸¹³. El modelo de interpretación objetiva favorece el

¹⁸⁰⁸ “De l’interprétation”, en TA, p. 37.

¹⁸⁰⁹ *Ibíd.*

¹⁸¹⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹¹ “Expliquer et comprendre”, en TA, p. 201.

¹⁸¹² “Le modèle du texte : L’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 233.

¹⁸¹³ “Interprétation”, en L2, p. 457.

restablecimiento del diálogo de la filosofía con las ciencias¹⁸¹⁴ roto por Heidegger; promueve una filosofía que, emprendiendo el camino de regreso desde la profundidad ontológica hasta las formas derivadas de conocimiento, puede asumir de nuevo su papel fundamentador.

Pero no es su único rendimiento. La discusión metodológica proporciona unas nuevas bases para repensar la concepción ontológica del *Verstehen* procedente de Heidegger y Gadamer. La pregunta es esta: ¿qué *filosofía hermenéutica* implica este modelo de interpretación objetiva? ¿Qué *ontología hermenéutica* se desprende de esta *hermenéutica crítica*?

Ya sabemos que Ricœur asume el significado ontológico que Heidegger atribuye al comprender. Comprender es una estructura existencial del *Dasein*. Expresa la forma como el ser que somos se orienta en un mundo en el que se encuentra arrojado proyectando sus posibles propios. El comprender deriva de nuestra “pertenencia participativa irrecusable”¹⁸¹⁵ al mundo. La interpretación es solo la explicitación de este comprender ontológico preliminar. Lo primero es ser en el mundo; lo segundo, el desarrollo de este ser previo en una forma originaria de conocimiento. Pero el conocimiento, en Heidegger, supone una relación segunda con el mundo por la cual el sujeto es opuesto a los objetos, iniciando así una relación de dominio. Conocer, tanto en su forma vulgar como científica, es una operación objetivante de segundo grado por la que el sujeto “pone a distancia” el mundo al que pertenece. La consecuencia es justamente el olvido del enraizamiento de su comprender en el mundo; el olvido de que “somos en el mundo antes de ser sujetos que se oponen a sí mismos objetos para juzgarlos y someterlos a su dominio intelectual y técnico”¹⁸¹⁶.

El problema, como sabemos, es que esta concepción ontológica del comprender acarrea la supresión de toda instancia crítica de la hermenéutica fundamental. Esta aporía deviene antinomia en el anti-metodologismo de Gadamer, que define la conciencia de pertenencia por el rechazo del distanciamiento alienante (*Verfremdung*) implícito en las ciencias humanas. Pero, al suprimir toda instancia crítica, al rechazar todo metodologismo, lo que se hace sospechoso es el carácter “fundamental” de la hermenéutica, su pretensión a la universalidad. La radicalización ontológica heideggeriana enraíza todo conocimiento objetivo en la estructura existencial previa de la comprensión. La anterioridad de lo ontológico le da derecho a reclamar su autoridad sobre toda científicidad. El problema es que, sin embargo, no es capaz ni de justificar el carácter riguroso de esta comprensión, ni tampoco la forma como el conocimiento científico se funda sobre la estructura ontológica. La ontología hermenéutica amenaza con convertirse así en una “anti-epistemología”¹⁸¹⁷.

¹⁸¹⁴ En este sentido, véase el trabajo : Delacroix, C.; Dosse, F.; García, P. (eds.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*; véase igualmente, el artículo de Ch. E. Reagan, “L’herméneutique et les sciences humaines” (en: Greisch, J.; Kearney, R. (eds.), *Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 175-184).

¹⁸¹⁵ “De l’interprétation”, en TA, p. 32.

¹⁸¹⁶ *Ibid.*

¹⁸¹⁷ “ « Logique herméneutique » ?”, en EC2, p. 178.

La propuesta de hermenéutica crítica produce dos efectos sobre esta concepción ontológica de la comprensión. En primer lugar, proporciona una *cura* para su más alarmante debilidad: su sospechosa arbitrariedad. La dialéctica entre explicación y comprensión introduce la instancia crítica que faltaba en el proceso de la comprensión; añade una “dimensión epistemológica”¹⁸¹⁸ a la dialéctica ontológica gadameriana entre distanciamiento y pertenencia. Consigue así articular efectivamente *verdad y método*. ¿Cómo? La teoría del texto hace “productiva” la noción negativa de *Verfremdung*: lo transforma en “instrumento epistemológico”¹⁸¹⁹, introduciendo así un mecanismo de control teórico en la fundamental “conciencia de pertenencia”. En segundo lugar, este distanciamiento productivo transforma la descripción del acontecimiento mismo de la comprensión. El resultado es una nueva ontología hermenéutica.

Como también sabemos, Ricœur acepta explícitamente como punto de partida de su propia meditación sobre el problema hermenéutico tres “sugerencias” de Gadamer: la primera, la condición de la distancia. La historia actúa sobre la conciencia “desde lejos”, aproximando lo que es lejano. La segunda, la noción de fusión de horizontes, que expresa el tipo de finitud de una conciencia histórica que no se encuentra clausurada, sino abierta dentro de unos límites que pueden ser ensanchados, estrechados o proyectados en múltiples direcciones. La tercera, la lingüisticidad universal de la experiencia humana. Gadamer hace del lenguaje el medio en el que se produce el movimiento de los horizontes, donde la historia produce sus efectos sobre la conciencia, donde el sujeto aproxima lo lejano. La pertenencia a la tradición está mediada por la interpretación de los signos donde se encuentra inscrita la herencia cultural.

¿Qué es, sin embargo, lo que ahora, tras ganar la teoría del texto, Ricœur critica a Gadamer? Que, en el fondo, sigue prisionero de la tradición hermenéutica romántica. Y eso le pasa porque sigue concibiendo el lenguaje de acuerdo con el modelo del diálogo producido en el habla viva. Gadamer piensa la experiencia hermenéutica a partir de la comprensión de la *cosa dicha* en el interior de una situación de habla. El diálogo es el modo de realización del lenguaje. “Toda la tercera parte de *Wahrheit und Methode* –sostiene Ricœur– es una apología apasionada del *diálogo que somos* y del entendimiento previo que nos lleva”¹⁸²⁰. Por el contrario, todo el esfuerzo de Ricœur está dirigido a separar el modo como el discurso se efectúa en el habla viva del diálogo del modo como se efectúa en el texto. A pensar la experiencia hermenéutica a partir de la comprensión de la *cosa del texto*. Y a mostrar que la interpretación del texto es el

¹⁸¹⁸ IT, p. 89.

¹⁸¹⁹ Ibíd.

¹⁸²⁰ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 111. Ricœur examina el significado negativo que Gadamer atribuye al texto al afirmar, en el contexto del debate con Habermas, que “el ser para el texto (*Sein zum Texte*) no agota la dimensión hermenéutica” (“Retórica, hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Verdad y Método II*, p. 226). En esta expresión reconoce la confirmación de la primacía del diálogo sobre el texto en Gadamer. Este veía en la reflexión sobre el “ser para el texto” solo “el peligro de una reducción de la experiencia hermenéutica a la traducción, erigida en modelo lingüístico del comportamiento humano con respecto al mundo” (“« Logique herméneutique »?”, en EC2, p. 136). Esta primacía del diálogo sobre el texto, esta concepción negativa del texto escrito, se hace igualmente patente, en el contexto de la polémica con Derrida, en “Texto e interpretación” (*Verdad y Método II*, pp. 319-347).

modelo original que “revela el significado de lo que ya es hermenéutica en la comprensión dialogal”¹⁸²¹. En Gadamer, “la experiencia lingüística solo ejerce su función mediadora porque los interlocutores del diálogo desaparecen ante las cosas dichas que, de algún modo, dirigen el diálogo”. Ricœur sostiene, contra Gadamer, que solo cuando “la *Sprachlichkeit* deviene *Schriftlichkeit*”, cuando “la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto”¹⁸²², solo entonces, comienza realmente el “imperio de la cosa dicha sobre los interlocutores”¹⁸²³.

No es la *cosa dicha*, sino la *cosa del texto*, enteramente objetiva y autónoma, que no pertenece ya a su autor y tampoco todavía a su lector, y que aparece cuando la escritura independiza el significado de la situación en la que acontece, la que hace *productiva* la distancia. Cuando lo que tiene que ser comprendido es la cosa del texto, que ha suspendido el movimiento de la referencia del discurso, trascendiendo la situación concreta del autor, el significado alcanza una nueva potencialidad. Comprender el mundo que el texto nos propone a distancia es el acontecimiento de una experiencia transformadora. No es tanto en la comprensión del diálogo, donde lo dicho se mantiene en el interior de los límites de la familiar realidad circunstancial, sino más bien en la comprensión del mundo distante y extraño que pone ante mí la obra literaria, donde alcanza a ser realmente comprendido *de otro modo* tanto el mundo como uno mismo en el mundo. Contra Gadamer, Ricœur defiende que hacer comprender de otro modo, promover una experiencia distinta del ser y de la verdad, no es tanto un poder del diálogo como, en un modo radicalmente nuevo, del texto escrito.

La cuestión fundamental es esta: ¿qué le ocurre a la comprensión cuando lo que se comprende es un texto escrito, y no un discurso hablado? O, de otro modo, ¿de qué modo acontece la comprensión cuando es mediada por la explicación, cuando es el resultado de una interpretación objetiva?

Explicar el texto no agota el acto de lectura. Leer es necesariamente comprender el texto. ¿Y qué es aquí comprender? Acabar el proceso de comunicación abierto por la escritura. El texto mantiene la referencia en suspenso, y reclama un lector que, mediante un nuevo acto, complete el movimiento de la referencia. Leer es, en este sentido,

¹⁸²¹ “Le modèle du texte : l’action sensée considérée comme un texte”, en TA, p. 222.

¹⁸²² Quizás, sin embargo, la distancia entre Ricœur y Gadamer, entre el primado del texto y el primado del diálogo, no sea del todo insalvable. En este sentido, merece ser destacada la forma como, en *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, M.-A. Vallée trata de elaborar algo así como una “concepción hermenéutica del lenguaje” a partir del diálogo entre ambos. Ese punto de encuentro consiste en “una reflexión incesante sobre nuestra pertenencia irreductible al lenguaje” (p. 219). Este enigma, la relación entre experiencia y lenguaje, constituiría el origen común de ambas reflexiones. También J. Grondin se ha planteado la posibilidad de una “concepción común de la hermenéutica” en el ensayo “De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d’une conception commune de l’herméneutique?” (en: Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricœur. De l’homme faillible à l’homme capable*, pp. 37-62). Tras un análisis comparativo de ambas posiciones, su conclusión es que, a pesar de que sus itinerarios son paralelos, sus obras resultan en realidad incomparables: representan dos proyectos heterogéneos de fenomenología hermenéutica. Pero, añade, aunque no haya una concepción común, lo que sí puede una reflexión paciente es tender puentes entre ambas. En este sentido, merece ser destacado el trabajo (desde una perspectiva más bien ricœuriana) de D. Frey, *L’Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. Véanse igualmente los trabajos reunidos en: Mootz, F.J.; Taylor, G.H. (eds), *Gadamer and Ricœur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*.

¹⁸²³ “La tâche de l’herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en TA, p. 111.

“encadenar un discurso nuevo con el discurso del texto”¹⁸²⁴; es “levantar el suspenso y acabar el texto en habla actual”¹⁸²⁵. El texto es un discurso donde alguien pone por escrito algo sobre algo a alguien. El elemento de la lectura pone un nuevo acento en este *a alguien* a quien el discurso es dirigido. En el diálogo, el oyente comprende inmediatamente el discurso del hablante porque ambos participan de una situación común. La escritura abre una distancia que separa al emisor del receptor. El autor, al escribir, pone en suspenso la referencia del texto; el proceso de comunicación es interrumpido y permanece a la espera de que el receptor lo reactive y complete. La obra literaria anula el carácter mostrativo de la referencia a una realidad dada. En ausencia de un mundo envolvente, el lector tiene ante sí la tarea de darle al texto un nuevo contexto donde efectuar esa referencialidad. El mundo que el texto mantiene en suspenso aguarda a ser comprendido por el lector.

Pero el lector ya no puede comprender inmediatamente lo que el texto dice. El texto escrito pone a distancia el significado. Por eso, leer es interpretar. En ausencia de una situación común, el “cara a cara subjetivo” es “creado, instaurado, instituido por la obra misma”; es la obra misma la que “se abre a sus lectores”¹⁸²⁶. El texto está solo; el autor no puede venir a socorrerlo, reduciendo los malentendidos, contestando a las preguntas del interlocutor, esforzándose por hacerse entender mejor, por explicar mejor lo que quiere decir. En esa situación, solo la lectura es *pharmakon*: es “el “remedio” por el que el significado del texto es “rescatado” del extrañamiento del distanciamiento y puesto en una nueva proximidad, una proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la alteridad dentro de lo propio”¹⁸²⁷. La escritura es el acto que descontextualiza el discurso de la situación concreta de su producción. Por él, el significado del discurso adquiere una entera autonomía semántica, una completa idealidad: surge un mundo del texto. La lectura es, en el otro extremo del proceso, el trabajo de recontextualización del mundo del texto en la nueva situación del lector. Es la incorporación del mundo del texto en el discurso vivo del lector. La escritura deviene problema hermenéutico porque la lectura consiste en ese trabajo interpretativo por el cual el lector trata de salvar la distancia que le separa del mundo del texto.

La interpretación tiene, por ello, un carácter “actual”¹⁸²⁸. Consiste en la “efectuación” de las “posibilidades semánticas del texto”¹⁸²⁹. El acto de lectura se asemeja en este sentido al acto de habla. Interpretar es un “acontecimiento del discurso”¹⁸³⁰. El lector comprende el texto mediante un nuevo acto de habla que restituye el movimiento referencial del significado hacia un mundo y un otro. El lector no recibe pasivamente el significado; solo puede recibirlo bajo la condición de realizar un nuevo acto que actualice el potencial de significado suspendido, prestándole “un

¹⁸²⁴ *Ibíd.*

¹⁸²⁵ *Ibíd.*

¹⁸²⁶ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 129.

¹⁸²⁷ IT, p. 43.

¹⁸²⁸ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 171.

¹⁸²⁹ *Ibíd.*

¹⁸³⁰ *Ibíd.*

ambiente y una audiencia” en el que la referencia pueda cumplirse. El acto de leer reactiva el movimiento detenido de la referencia procurándole un nuevo mundo: el del propio lector. Así, “la lectura se acaba concretamente en un acto que es al texto lo que el habla es a la lengua”¹⁸³¹. De la misma forma que el habla viva actualiza el significado virtual de la lengua, la lectura actualiza el significado virtual del texto. El texto solo llega a significar al ser efectuado en el contexto del mundo del lector. En este sentido, sostiene Ricœur, un texto se asemeja a una partitura musical: la música se encuentra en la partitura como una posibilidad sonora, con una realidad puramente virtual, a la espera de que el músico la efectúe de nuevo, haciéndola sonar ya no como el compositor quiso, sino de otro modo, a su propio modo. Igual que las notas de la partitura tienen una potencialidad sonora, las frases puestas por escrito en el texto tienen una potencialidad significativa. En el texto, tienen un sentido potencial que depende de su estructura interna, y que es lo que explica el análisis estructural, pero no *significan*. Solo comienzan a significar de nuevo cuando un lector, aquí y ahora, realiza un nuevo acto discursivo que reanuda el movimiento suspendido de la referencia, haciendo que esas frases escritas vuelvan a hablar ahora de su propio mundo. Entonces, el lector comprende.

Ahora bien, el hecho de que lo que haya que comprender sea un texto, y no un discurso hablado en una situación de diálogo, transforma radicalmente la relación gadameriana entre distanciamiento y pertenencia. Leer es comprender el significado prestándole una nueva referencia: la del propio mundo del lector. El significado descontextualizado por la escritura es recontextualizado en el acto de lectura. En este sentido, comprender es el acto por el que un sujeto *hace propio* un significado *extraño* que se hizo autónomo cuando alguien, el autor, lo puso por escrito. La interpretación, reconoce Ricœur, conserva el sentido de apropiación que le daba ya la hermenéutica romántica. Pero la mediación de la explicación suprime la ingenuidad de la concepción romántica.

Leer un texto es apropiarse de lo que el texto dice. Interpretar es “hacer *propio* eso que de entrada era *extraño*”¹⁸³². En este sentido, la interpretación “no es otra cosa que un intento de hacer productivo el extrañamiento y el distanciamiento”¹⁸³³. La tarea de la hermenéutica es “luchar contra la distancia cultural”¹⁸³⁴. Pero lo extraño y distante es la cosa del texto que ha sido puesta a distancia por la escritura, que me habla desde un lugar enteramente ajeno a mi propia situación, desde ese ámbito donde el significado adquiere una completa objetividad. La apropiación no suprime la distancia. Al contrario, hay apropiación porque hay una distancia previa que tiene que ser reducida. La apropiación es así “comprensión por la distancia, comprensión a distancia”¹⁸³⁵.

La dialéctica entre explicación y comprensión es la dimensión epistemológica de la dialéctica existencial entre distanciamiento y pertenencia. La distancia cultural que

¹⁸³¹ *Ibíd.*, p. 172.

¹⁸³² *Ibíd.*

¹⁸³³ *IT*, p. 44.

¹⁸³⁴ “Qu’est-ce qu’un texte ?”, en *TA*, p. 171.

¹⁸³⁵ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *TA*, p. 130.

hace independiente al texto tanto del autor, como de su situación existencial, como del lector, se convierte en “instrumento metodológico”. En Gadamer, la conciencia de pertenencia es definida por el rechazo del distanciamiento. Este expresa el gesto metódico con el que las ciencias humanas consiguen objetivar nuestra relación de pertenencia a la historia. Pero como la relación de pertenencia no se puede objetivar, objetivar es extrañar la relación, y por eso la relación entre distanciamiento y pertenencia desemboca en una antinomia. Por el contrario, piensa Ricœur, la autonomía del texto revela un significado *positivo* de la distancia. La distancia producida por el texto no es un extrañamiento objetivante de la relación de pertenencia; deja de ser “el producto de la metodología y, en este sentido, algo sobreañadido y parasitario”¹⁸³⁶. La distancia es algo “constitutivo del fenómeno del texto como escritura; al mismo tiempo es también la condición de la interpretación; la *Verfremdung* no es solamente eso que la comprensión debe vencer, sino también eso que la condiciona”¹⁸³⁷. De esta forma, altera la relación entre la *objetividad* exigida al conocimiento y la *interpretación*. Objetividad no es objetivación. La distancia que pone el texto no pervierte la relación previa de pertenencia del sujeto al significado que trata de comprender. Lo que sucede es que la interpretación misma *se objetiva*. Gana recursos críticos para arrancarse de su sospechosa arbitrariedad. Hace de la comprensión algo menos superficial y subjetivo, menos dependiente de la incontrolable anticipación de la precomprensión que depende de una apelación a *entrar correctamente* en el círculo hermenéutico. Al poner el discurso por escrito, el autor presta al significado una completa objetividad. La obra literaria se desvincula de la intención del autor: lo que el lector tiene ante sí es el mundo del texto. La objetividad del texto literario se presta así al trabajo del análisis estructural que arranca a la comprensión de su inicial ingenuidad, prestándole un carácter crítico. La objetividad de la intención del texto es entonces la condición de la objetividad de la interpretación, del paso de una comprensión superficial a una comprensión profunda. Como consecuencia, la objetividad de la interpretación ya no implica la ruina de la relación previa de pertenencia a lo comprendido, sino que le añade una herramienta crítica que permite explicar más y así, como consecuencia, comprender mejor. Es entonces la condición de una “semántica profunda”¹⁸³⁸.

De esta forma, se evita la tentación de hacer de la hermenéutica una *filosofía anti-epistemológica*. La primacía de la ontología sobre la epistemología no suprime la cuestión metódica. La verdad no se opone al método. La hermenéutica puede ser entendida como “una reflexión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología”¹⁸³⁹. La universalidad de la hermenéutica, su carácter fundamental, puede ser así defendida al intercalar un momento explicativo en la comprensión¹⁸⁴⁰.

¹⁸³⁶ *Ibíd.*, p. 125.

¹⁸³⁷ *Ibíd.*

¹⁸³⁸ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 174.

¹⁸³⁹ “« Logique herméneutique » ?”, en EC2, p. 142.

¹⁸⁴⁰ Es ya patente que la concepción ricœuriana de hermenéutica crítica se encuentra tan lejos de Habermas como de Apel. Ambos pretenderían garantizar la universalidad de la hermenéutica reforzando su estatuto de científicidad. La solución de Habermas pasa por recuperar el concepto de interés del

El “activo distanciamiento metodológico” supone, por ello, la liberación definitiva de la hermenéutica de toda concepción historicista y psicologista que, sin este complemento epistemológico, tiende a distorsionar el concepto de apropiación¹⁸⁴¹. Opone a ellas una concepción enteramente “logicista”¹⁸⁴² heredera de la posición de Frege y Husserl sobre la idealidad del sentido en el discurso oral. El análisis ricœuriano del texto refuerza este logicismo. Su autonomía semántica hace del texto escrito el nivel del lenguaje donde el significado alcanza una completa idealidad. Es esa objetividad del texto lo que permite introducir el análisis estructural en el interior del movimiento comprensivo de la interpretación. La distancia del texto da un desarrollo epistemológico al concepto existencial de distanciamiento: “el texto –objetivado y

contexto marxista de la crítica de las ideologías. La tesis es que hay dos tipos de interés: un interés instrumental, relativo a la explotación técnica de la naturaleza, y un interés práctico, relativo a la comunicación interhumana. Ambos regulan, a la manera de un *a priori* antropológico, el significado de los enunciados en cada uno de los campos científicos (empírico-analítico e histórico-hermenéutico). Frente a ellos, distingue un tercer tipo de interés por la emancipación que rige las ciencias sociales críticas, donde se incluyen el psicoanálisis y la crítica de las ideologías, cuyo objeto es depurar los procesos de comunicación interhumanos sistemáticamente distorsionados. A partir de este tercer punto de vista se opone a Gadamer, cuya hermenéutica estaría ligada a las ciencias histórico-hermenéuticas, y, como consecuencia, ignora la forma como las fuerzas sociales distorsionan la comunicación generando ideología. Y como ignora la relación entre lenguaje y violencia, rehabilita el prejuicio, la autoridad y la tradición. ¿Cuál es entonces el error fundamental de Gadamer? Haber ontologizado la hermenéutica. Idelizar el tema de la pertenencia y de la precomprensión, como si ella no estuviera ya precedida por una constitutiva distorsión procedente de la violencia social. Frente a Gadamer, Habermas sostendría que lo precomprendido es ya ideología, y que por eso una comprensión no distorsionada tiene que ser el resultado de un trabajo crítico de comunicación ilimitada entre iguales y sin coacciones.

Apel, por su parte, interviene en el debate con un grupo de trabajos recogidos en *Transformación de la filosofía*. De entre ellos destaca “Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías”, que hace una presentación sintética de su posición. Esta parte de una reflexión de segundo grado, de tipo trascendental, sobre la hermenéutica. Gracias a ella, atribuye a la hermenéutica la “suerte de científicidad” de un trascendentalismo. Entendida como “una reflexión sobre las “presuposiciones” de toda comprensión del mundo, por tanto, sobre las condiciones de posibilidad de los saberes que se edifican sobre esta comprensión” (EC2, p. 178), gana el rigor y la universalidad de un discurso apriorístico. De esta forma, “la hermenéutica se trasciende en la reflexión y se reinscribe en la tradición de la filosofía trascendental” (Ibíd.), y puede así reclamar una forma de científicidad propia, distinta de la forma del conocimiento científico, añadiendo a la radicalidad ontológica un modo específico de rigor.

¿Qué es lo que Ricœur critica a ambos? Que, para salvar la científicidad de la hermenéutica, sacrifica su fundamental e irrenunciable dimensión ontológica. Y que, como consecuencia, acaban reduciendo la hermenéutica a la condición de una *Kunstslehre*. En este sentido, Ricœur, crítico con Heidegger y Gadamer, es mucho más crítico con Habermas y Apel. La pretensión a la universalidad de la hermenéutica deriva de que todo conocimiento objetivo se encuentra ya de antemano enraizado en una previa relación de pertenencia. Lo ontológico es previo a lo epistemológico. Y por eso la forma como su hermenéutica crítica corrige a Heidegger y Gadamer no suprime la fundamental estructura ontológica, sino que solo añade una dimensión epistemológica. No la destruye, la completa mediante un movimiento de retorno que restablece el diálogo con las ciencias.

Este punto de vista le permite situarse más allá de Habermas y de Gadamer. Su propuesta corrige la debilidad que, como consecuencia de la radicalización ontológica, padece la ontología hermenéutica. Añadiéndole una dimensión crítica, salva la aporía entre lo ontológico y lo epistemológico. Pero, de ese mismo modo, su modelo de interpretación está en condiciones de integrar el trabajo de la crítica de las ideologías.

(Cfr. “Herméneutique et critique des idéologies”, en TA, pp. 367-416; “Logique herméneutique ?”, en EC2, pp. 123-196).

¹⁸⁴¹ “Conclusión” de IT, pp. 89-92.

¹⁸⁴² Ibíd., p. 89.

deshistorizado— se convierte en la mediación necesaria entre el escritor y el lector”¹⁸⁴³. Y este distanciamiento metodológico se convierte en la contraparte crítica del concepto existencial de apropiación.

La interpretación objetiva implica una posición radicalmente anti-historicista y anti-psicologista que suprime definitivamente los tres “malentendidos”¹⁸⁴⁴ con los que ambas concepciones contaminan la noción de apropiación. Apropiarse del significado del texto no consiste en coincidir con el genio del autor; no consiste en retornar a la posición del destinatario original del texto; no es algo que dependa del poder del lector. La apropiación tiene que ser entendida como el acto por el cual el lector hace suya la realidad enteramente objetiva del texto, que es independiente tanto del genio del autor, como del destinatario original, como del poder del propio lector.

¿De qué se apropia el lector cuando comprende un texto escrito? Del mundo del texto. El trabajo hermenéutico consiste, en virtud de la autonomía semántica del texto, en “explicitar la suerte de ser-en-el-mundo desplegado *ante* el texto”¹⁸⁴⁵. La noción de mundo del texto aleja a la hermenéutica de todo psicologismo romántico. La escritura es la forma de discurso donde el significado alcanza su entera idealidad. Leer un texto no tiene ya nada que ver con apropiarse de la intención de un autor. Lo que la obra literaria pone ante su lector no es la intención de un autor, sino la propuesta de un mundo posible para él. Comprender el texto es apropiarse de ese mundo posible desplegado ante sí.

Es así como Ricœur rehace el concepto heideggeriano de *Verstehen*¹⁸⁴⁶. Comprender, decía Heidegger, es proyectar las propias posibilidades de ser en el mundo. Comprender es el ser del poder ser. Comprender es la apertura del *Dasein* hacia sus posibilidades de ser. Pues bien, añade Ricœur, la literatura juega el decisivo papel de poner ante mí diferentes mundos posibles para mí. Mundos que yo, como lector, puedo “habitar para ahí proyectar” mis propias posibilidades de ser¹⁸⁴⁷. La proyección de mis propias posibilidades de ser en el mundo acontece en el momento de la lectura de la obra literaria. Comprender el texto es proyectarme ensayando en el mundo que me propone mis propias posibilidades de ser. El poder de la literatura consiste en interrumpir la continuidad de mi mundo situacional. La suspensión de la referencia abre la distancia indispensable para introducir en mi horizonte cotidiano otros mundos posibles, otras formas posibles de ser en el mundo. La literatura cortocircuita “la modalidad del ser-dado”, abriendo en el interior de mi realidad cotidiana el espacio de “la modalidad del poder-ser”¹⁸⁴⁸. De esta forma, concluye Ricœur, “la realidad cotidiana es metamorfoseada a favor de lo que podríamos llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real”¹⁸⁴⁹.

¹⁸⁴³ *Ibíd.*, p. 91.

¹⁸⁴⁴ *Ibíd.*, p. 92.

¹⁸⁴⁵ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 128.

¹⁸⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁸⁴⁹ *Ibíd.*

El “genuino poder referencial del texto” consiste en “revelar una forma posible de mirar las cosas”¹⁸⁵⁰. El proceso de atemporalización, de distanciamiento, conectado con el momento de la explicación, despsicologiza enteramente el contenido de la apropiación. El significado del texto es una dirección: la que el texto imprime al pensamiento. Si hay coincidencia, ya no es con la interioridad del autor, sino con “la revelación de una forma posible de ver las cosas”. La relación entre revelación y apropiación supera así la deficiencia del historicismo al mismo tiempo que permanece fiel a la intención original de la hermenéutica de Schleiermacher: ¿se puede seguir defendiendo el ideal romántico de comprender al autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo? Sí, en la medida en que el poder de revelación de la obra trasciende el horizonte limitado de la propia situación existencial del autor. En la medida en que la objetividad del texto trasciende la situación finita del autor, su discurso objetivado, destemporalizado, me puede seguir hablando. Y en este sentido, la apropiación puede seguir siendo descrita en los términos gadamerianos de “fusión de horizontes”¹⁸⁵¹ –con la salvedad de que ahora es la objetividad del texto la que cumple la función de mediación entre el mundo del escritor y el mundo del lector.

El mundo del texto suprime igualmente la referencia a un destinatario original. Apropiarse del texto no significa tener que ocupar la hipotética situación ideal de un supuesto lector originario. El texto no tiene ningún destinatario concreto. El diálogo está dirigido a un tú específico, pero el texto está abierto a cualquiera que lo pueda leer. La destemporalización que sufre el discurso en el texto le presta una particular “omnitemporalidad”¹⁸⁵². El discurso se encuentra detenido, fuera del tiempo, y así abierto a cualquier apropiación por cualquier lector en cualquier momento histórico concreto. En eso consiste su universalidad. El significado del texto está fuera del tiempo; el acto de apropiación lo devuelve al tiempo al aplicar el significado a la situación histórica del lector. La idealidad del texto es lo que permite una infinita serie de apropiaciones. Al desprenderse de la situación existencial del autor, el texto habla a cualquier lector en cualquier momento histórico. Cada nueva lectura supone un nuevo acontecimiento de la palabra por el que un nuevo ser humano hace suyo el significado del texto refiriendo su sentido a su mundo propio. Pero el sentido inmanente del texto permanece ahí, congelado, a la espera de que futuros lectores lo actualicen haciéndolo así suyo.

Pero si esto es así, entonces la comprensión del mundo del texto culmina en una comprensión de sí. La apropiación es “la aplicación del texto en la situación presente del lector”¹⁸⁵³. Esto significa que “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que a partir de ahora se comprende mejor, se comprende de otro modo, o incluso comienza a comprenderse”¹⁸⁵⁴. La “inteligencia del texto” culmina en una “inteligencia de sí”. Así, sostiene Ricœur, la teoría hermenéutica

¹⁸⁵⁰ IT, p. 92.

¹⁸⁵¹ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁸⁵² *Ibíd.*

¹⁸⁵³ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 129.

¹⁸⁵⁴ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 170.

del texto se convierte en la nueva forma que adquiere “el tipo de filosofía reflexiva que yo, en diversas ocasiones, he llamado reflexión concreta”¹⁸⁵⁵. Eso que antes fue pensado de la mano de Freud y Hegel, en la forma de una dialéctica entre la arqueología y la teleología del sentido, es ahora ensayado a través de una nueva vía, a partir de la forma como la interpretación del mundo del texto transforma la noción hermenéutica de comprensión. La comprensión del texto, y no la problemática figura hegeliana de espíritu, constituye la vía privilegiada para comprender el acontecimiento de la comprensión de sí.

Es, sin duda, este acento reflexivo lo que más distingue la hermenéutica de Ricœur frente a las hermenéuticas de Heidegger y Gadamer. Para Ricœur, filosofía reflexiva y hermenéutica “son aquí correlativas y recíprocas”¹⁸⁵⁶. Comprender es comprender-se. La hermenéutica, variante de la fenomenología, permanece en la esfera de la filosofía reflexiva.

¿Por qué la comprensión de sí acontece en el momento de comprensión del texto? ¿Y por qué no es posible comprender un texto sin que esto implique una comprensión de sí? Porque comprensión del sentido y comprensión de sí son extremos de un único movimiento. Primero, no hay comprensión de sí sin “el rodeo por la comprensión de los signos de cultura en los que el sí se documenta y se forma”; después, “la comprensión del texto no tiene su fin en ella misma”, sino que “mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida”¹⁸⁵⁷. Hermenéutica y reflexión son extremos de una misma secuencia. La “constitución del *sentido*” es contemporánea a la “constitución del *sí mismo*”¹⁸⁵⁸; hay un lazo insoluble que une “la inteligibilidad del primero y la reflexividad del segundo”¹⁸⁵⁹. La reflexión tiene que ser *hermenéutica*; la hermenéutica tiene que ser *reflexiva*¹⁸⁶⁰. Hermenéutica y reflexión son dos polos de un único movimiento de la comprensión. Solo mediante la apropiación de la cosa del texto, el sujeto abandona la falsa conciencia y deviene sí mismo. Y no hay transformación del sentido del ser que no esté asociada a una transformación de la forma como el sujeto que comprende se comprende a sí mismo. “Comprender es *comprenderse ante el texto*”¹⁸⁶¹. Uno deviene sí mismo apropiándose del mundo que la obra literaria pone ante sí.

Ahora bien, la apropiación no obedece al poder del lector para imponer sobre el texto su capacidad de comprender. Al contrario, apropiarse del mundo del texto es “exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la propuesta de existencia que responda de la manera más apropiada a la propuesta del mundo”¹⁸⁶². El sujeto no tiene el poder de dirigir el proceso de comprensión, y por tanto carece del

¹⁸⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁵⁶ *Ibíd.*, p. 171.

¹⁸⁵⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁸⁵⁹ “De l’interprétation”, en TA, p. 31.

¹⁸⁶⁰ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 171.

¹⁸⁶¹ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en AT, p. 130.

¹⁸⁶² *Ibíd.*

poder de orientar el proceso de constitución de sí. Al contrario, “el *sí mismo* es constituido por la “cosa” del texto”¹⁸⁶³. Para ello, el lector tiene que perderse, tiene que ponerse también a sí mismo en suspenso. Solo entonces “la metamorfosis del mundo” que provoca la obra literaria puede originar en el lector una “metamorfosis del *ego*”¹⁸⁶⁴. Por ello, la comprensión “es tanto apropiación como desapropiación”¹⁸⁶⁵: es ponerse a distancia de sí mismo, exponiéndose al mundo que el texto propone, sometiéndose al sentido del texto para comprenderse ante él de otro modo y así devenir propiamente sí¹⁸⁶⁶.

Apropiarse del significado del texto no significa ponerlo bajo el poder del lector que lo interpreta. Lo que se hace propio no es la intención de otro sujeto que se esconde tras el mundo del texto, sino su propia idealidad. Es el mundo que el texto pone ante el lector gracias a sus referencias no ostensivas. La idealidad del mundo del texto impide pensar la apropiación como el resultado de una mera proyección de nuestros prejuicios. El lector no orienta el proceso de apropiación; la apropiación consiste en un someterse al “mandato del texto”, en “seguir la “flecha” del sentido”¹⁸⁶⁷, en “tomar el camino de pensamiento abierto por el texto”, en “ponerse en camino hacia el oriente del texto”¹⁸⁶⁸. No es el lector quien se proyecta a sí mismo en el texto para así comprenderse mejor. Al contrario, “el lector aumenta su capacidad de autoproyección al recibir un nuevo modo

¹⁸⁶³ *Ibíd.*

¹⁸⁶⁴ *Ibíd.*, p. 131.

¹⁸⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁶⁶ ¿Hasta qué punto la acentuación del aspecto reflexivo de la hermenéutica separa a Ricœur de Gadamer? Gadamer y Ricœur comparten, desde puntos de partida distintos, la misma pretensión de superar la noción moderna de sujeto. La preocupación explícita por el sujeto en Ricœur está tan lejos de toda forma de subjetivismo, de toda forma de subjetividad trascendental, como la propia noción de conciencia histórico-efectual de Gadamer. De hecho, la ambigüedad con la que Gadamer hace uso del término conciencia permite aproximar ambas posiciones; permite, por así decir, acentuar el aspecto reflexivo de la hermenéutica gadameriana. Para Gadamer, lo importante de la palabra conciencia (*Bewußtsein*) es el ser (*Sein*); la conciencia histórico-efectual es “más ser que conciencia” (*Verdad y Método II*, p. 18).

Pero, a pesar de estas cautelas, Gadamer sigue hablando de conciencia. La conciencia histórico-efectual expresa la condición de un cierto *sujeto*: ese que, sin duda, no se encuentra ya opuesto a un objeto; ese que se encuentra perteneciendo a aquello que trata de comprender, y que, por tanto, deviene al mismo tiempo efecto de esa historia de la que también la comprensión es un efecto y conciencia de su pertenencia a la historia. Este segundo aspecto de la conciencia se hace explícito con el cambio de la palabra *Aufgabe* (tarea) por la palabra *Wachheit* (estado vigilante) en la quinta edición de *Verdad y Método*, señalada por Grondin en su *Introducción a Gadamer*. El estado vigilante de la conciencia, su estar alerta ante lo que le sucede cuando se realiza la fusión de horizontes, su ser consciente de la forma como su pertenencia a la tradición la transforma, está muy próximo a la noción ricœuriana de comprensión de sí. Tanto en Gadamer como en Ricœur, quien comprende no es un *sujeto* capaz de controlar el proceso de comprensión, sino un sujeto que pertenece de antemano a lo comprendido, que se encuentra expuesto a la acción transformadora de un sentido. Por eso Gadamer entiende el círculo de la comprensión como “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” (*Verdad y Método*, p. 363). No hay tradición estática frente a un intérprete estático, sino el movimiento que acontece en la comprensión tanto de la tradición como del intérprete. La comprensión es el movimiento que cambia tanto la tradición como a la propia conciencia que observa, vigilante, esa transformación. Este movimiento conjunto de la tradición y del intérprete es lo que Ricœur pretende expresar cuando afirma que la comprensión es al mismo tiempo comprensión del sentido y comprensión de sí.

¹⁸⁶⁷ *IT*, p. 94.

¹⁸⁶⁸ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en *TA*, p. 175.

de ser del texto mismo”¹⁸⁶⁹. La comprensión de sí es fruto del poder revelador del texto. La comprensión que resulta de la mediación de la explicación no es un acto del sujeto sobre el texto; es un “acto del texto”¹⁸⁷⁰.

La comprensión del mundo del texto por el lector es la obra del texto sobre el lector. La interpretación no es una operación subjetiva del intérprete; es la operación objetiva del texto. El texto actúa sobre el lector orientando su mirada hacia la intención del texto. Una interpretación subjetiva es esa en la que el lector fuerza al texto a decir lo que no dice porque el lector impone sus prejuicios al sentido del texto; una interpretación objetiva es esa en la que el lector no impone nada, no altera nada, no añade nada al significado del texto. Su acción consiste solamente en ponerse en la dirección que el texto abre a su pensamiento. La lectura es el acto de un lector, pero es un acto que consiste en dejarse orientar por el significado del texto. En este sentido, es un acto “intratextual”¹⁸⁷¹. La comprensión es el resultado del trabajo del texto. Comprender el texto es padecer el trabajo que el sentido del texto efectúa sobre nuestro propio discurso, sobre nuestro propio pensar. “El decir del hermeneuta es un re-decir que reactiva el decir del texto”¹⁸⁷². Al apropiarme de su sentido mediante un nuevo acto de habla, lo que habla en mi discurso es el sentido del texto que se hace así propio cuando me pongo en su camino. La comprensión de sí es el efecto de la acción del texto sobre el lector al apropiarse de él.

El modelo de interpretación objetiva tiene como efecto despsicologizar la noción de interpretación. Hace de ella el proceso objetivo del trabajo del texto. No elimina el acontecimiento subjetivo de apropiación, que sigue siendo el centro de la experiencia hermenéutica, pero le da un complemento epistemológico que transforma su significado. Cuando lo comprendido es el mundo del texto, el momento de la

¹⁸⁶⁹ IT, p. 94.

¹⁸⁷⁰ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 175. En estas páginas, Ricœur ilustra este concepto a través de dos precedentes. El concepto aristotélico de *hermenia* permite distinguir entre una dimensión subjetiva y una dimensión objetiva de la interpretación. En primer lugar, habría una *hermeneutiké téchne*, que define el acto subjetivo de la interpretación, la técnica practicada, por ejemplo, por los adivinos y los intérpretes de oráculos. Frente a esa “técnica hermenéutica”, existe otra *hermeneia*, que es la que ocupa a Aristóteles. Esta ya no es ninguna técnica, no es una “práctica” subjetiva. Es el propio acto del lenguaje sobre las cosas. En este sentido, Ricœur leería la idea de interpretación en Aristóteles, no como la acción de un segundo lenguaje respecto a un primero, un trabajo del sentido sobre el sentido, sino la propia acción de mediación que se ejecuta a través de los signos en nuestra relación con las cosas. La interpretación es realizada mediante el lenguaje, en lugar de realizarse sobre el lenguaje. Es el discurso el que interpreta, en la medida en que ellos significan. El juego de la interpretación no se produce en un más allá del lenguaje, sino en su propio interior. Y esto es también lo que sucede en la interpretación del texto escrito.

El segundo referente, más ajustado al nivel de la exégesis textual, es el concepto de “interpretante” de Peirce. Este designa la capacidad de superponer a una primera relación entre un signo y un objeto una segunda relación entre un signo y un interpretante. Esta segunda relación se abre a una nueva relación con un tercer interpretante que mediatice la primera relación. Esto permite la conjugación en una serie de adiciones e imbricaciones indefinidas y abiertas entre unos signos y otros, por encima de su relación primaria con un objeto. Este proceso, que Peirce atribuye al nivel de signos, es traspuesto por Ricœur al nivel de las unidades lexicales mayores que la frase. La relación objeto–signo–interpretante sirve como análogo de la relación que establece la propia interpretación entre texto–semántica profunda del análisis estructural–cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante a través de la cual el sentido del texto se actualiza y efectúa.

¹⁸⁷¹ “Qu’est-ce qu’un texte?”, en TA, p. 175.

¹⁸⁷² *Ibíd.*, p. 178.

apropiación es colocado en el término del arco hermenéutico, como el resultado del trabajo del texto sobre el intérprete; es el momento final en el que el sentido interpretado se ancla “en el suelo de lo vivido”¹⁸⁷³ del mundo del lector. El complemento epistemológico hace de la apropiación el resultado de una mediación explicativa que presta carácter crítico y da profundidad a la comprensión. El *Verstehen* heideggeriano es así reinterpretado como el efecto que el mundo del texto provoca sobre un lector; como el resultado del poder del texto para romper la experiencia cotidiana del mundo del lector y despertar la posibilidad de ser en el mundo de un modo otro que aumenta su comprensión de sí.

De esta forma se cumple el recorrido, tras el paso por Freud, por el debate con el estructuralismo, por la apropiación crítica de Heidegger y Gadamer, por la teoría del discurso y por la teoría del texto, de la ricœuriana *vía larga* de la *ontología de la comprensión*. Alcanzamos así el núcleo fundamental de una ontología hermenéutica del “yo soy”. ¿Cuál es, en conclusión, su rasgo característico? No nos atrevemos a decir que este consista en un “giro hermenéutico de la filosofía reflexiva”¹⁸⁷⁴, y menos aún en una “realización hermenéutica del programa de la filosofía reflexiva”¹⁸⁷⁵. El elemento reflexivo originario está demasiado desgastado por el rozamiento con las otras posiciones filosóficas como para hablar en estos términos que sugieren la existencia de una planificación previa. Pero sí, en todo caso, es posible reconocer un *residuo reflexivo* último en su ontología hermenéutica que, a través de todas las confrontaciones y rectificaciones que van moldeando su posición inicial, permanece sólido y resistente, dinamizando su pensamiento.

Comenzábamos nuestra lectura con “De la interpretación”, y finalizamos regresando a sus páginas. En ellas enraíza expresamente su filosofía hermenéutica en este suelo reflexivo. Porque quizás no haya un programa, pero sí un problema reflexivo que anima la investigación: la cuestión cartesiana del *Cogito*. Ricœur también es, como Freud, de la estirpe de pensadores para los que la existencia precede al sentido, de la estirpe de Spinoza, y de Leibniz, y de Fichte, y de Schopenhauer... pero, sobre todo, de Nabert. Fue a través de Nabert como accedió a la evidencia primitiva de la desigualdad que la existencia mantiene consigo misma, de la diferencia entre el momento de afirmación originaria de sí respecto del momento de comprensión de sí, de la radical inadecuación entre la cartesiana *certeza inmediata* que la conciencia tiene de sí y la *verdad* de sí misma. Es Nabert quien, de manera ejemplar, le pone ante el acontecimiento fundamental del fracaso de la conciencia reflexiva, quien impone la necesidad de pensar una dimensión pre-reflexiva de la conciencia de sí. Es a través de él como se ve empujado a pensar un “yo soy” por debajo del “yo pienso”. Es quien convierte, también, el *Cogito* en *tarea*: esa figura de sujeto que brota de un proceso que comienza siempre con el desprendimiento de la forma como se aparece inmediatamente

¹⁸⁷³ *Ibíd.*

¹⁸⁷⁴ Umberlino, L.A., “Le tournant herméneutique de la tradition réflexive française” (en : Portocarrero, M.L.; Umbelino, L.A.; Wierciński, A. (eds.), *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*, International Studies in Hermeneutic and Phenomenology, vol. 3, Münster, 2012, p. 365-380).

¹⁸⁷⁵ Domingo Moratalla, T., *De la fenomenología a la ética*, en *Lecturas de Paul Ricœur*, p. 152.

a sí mismo, que es declarado falso *Cogito*, en dirección a la búsqueda de un *Cogito* verdadero, de un *ego* auténtico al que solo se puede tratar de llegar gracias a la mediación por lo otro de sí. Ese mismo problema reflexivo trató de ser resuelto por primera vez a través del debate con Freud mediante la elaboración de una filosofía de la reflexión concreta que resultó ser insuficiente. Y es resuelto definitivamente ahora, tras un largo rodeo, mediante una ontología hermenéutica.

¿Qué añade el descubrimiento hermenéutico de la condición de ser en el mundo a ese problema reflexivo? Precisamente, “la renuncia a toda *hybris* de la reflexión”¹⁸⁷⁶. Es la perspectiva heideggeriana la que reclama el abandono definitivo de todo ideal de transparencia absoluta, de toda aspiración del sí a coincidir completamente consigo mismo, de todo proyecto de convertir el sujeto en fundamento. La hermenéutica subraya la condición finita de un sujeto que ya no puede ser fundamento del sentido. ¿Y qué añade el análisis ricœuriano a esta verdad hermenéutica elemental? Densidad. Porque el análisis de esa condición finita gana en profundidad cuando se extraen todas las consecuencias de la discusión metodológica sobre la interpretación.

Solo ahora, tras incorporar este ingrediente crítico, se puede comprender adecuadamente esta conclusión: “no hay comprensión de sí que no esté *mediada* por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide en último término con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”¹⁸⁷⁷. El ego deviene ego auténtico, el sujeto que es pero se ignora deviene sí mismo por los signos, en virtud de la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana; por los símbolos, en virtud del poder revelador de las expresiones de doble sentido; pero especialmente por el texto, en virtud de su autonomía semántica. La teoría del discurso justifica que todo lenguaje trae la experiencia vivida a la luz del sentido; que el lenguaje siempre dice el ser. En esto consiste su “vehemencia ontológica”. Pero la interpretación del texto escrito, a pesar de tener un campo más limitado que el de la transmisión oral, “gana en intensidad”¹⁸⁷⁸. Es en la comprensión del texto donde el sujeto, como lector, hace experiencia de un mundo radicalmente otro, el del texto, que puede ser habitado por él. La lectura es el acontecimiento significante por excelencia en el que, mediante la apropiación del mundo del texto, el horizonte de experiencia del lector es ensanchado. Leer un texto es algo enteramente distinto a mantener un diálogo. La objetividad que el significado del discurso alcanza cuando es efectuado en un texto escrito arroja nueva luz sobre el significado ontológico de la comprensión. La forma como la obra literaria interrumpe y transforma la experiencia ordinaria del mundo y de sí mismo permite por eso pensar, aproximándose desde una nueva perspectiva, eso mismo que Heidegger y también Gadamer trataban de pensar: un sujeto que ya no es dueño del sentido porque pertenece al acontecer de sentido que le sale al encuentro.

¹⁸⁷⁶ “De l’interprétation”, en TA, p. 33.

¹⁸⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁷⁸ *Ibíd.*, p. 35.

Conclusión

Esta investigación dio comienzo proponiéndose la tarea de clarificar cuál era, por debajo de los diversos temas tratados en sus diversas obras, la filosofía, en singular, de Ricœur. Asumimos el consenso que la sitúa en la tradición hermenéutica, tras Heidegger y Gadamer, pero partimos de la diferencia que le hace tan distinto a ambos. Esta diferencia tiene que ver con su entrada en la filosofía a través de una tradición menor, la filosofía reflexiva francesa, desde la cual, lentamente, se abre paso hacia el gran continente hermenéutico del pensamiento contemporáneo. Nuestra lectura partía de tres hipótesis. En primer lugar, que su pensamiento se compone de dos ciclos: el primero lo representa el proyecto de Filosofía de la voluntad y se desarrolla en sus obras de los años cincuenta y sesenta; el segundo, el proyecto de fenomenología hermenéutica del sí mismo, desarrollado en sus obras de madurez. En segundo lugar, que su filosofía aparece en el movimiento mismo por el que el primero se transforma en el segundo. Finalmente, que este movimiento sólo se explica a partir de la serie de debates que entabla con otras posiciones filosóficas. Nuestra investigación ha pretendido recomponer el movimiento por el cual, mediante una especie de proceso geológico de erosión y sedimentación, el punto de partida se va moldeando, debate a debate, incorporando los otros puntos de vista, hasta devenir filosofía hermenéutica en el conjunto de trabajos asociados a *Del texto a la acción*.

Esta posición final permite comprender la triple condición reflexiva, fenomenológica y hermenéutica de su filosofía. Constituye la respuesta a esa problemática que surge del modo como se sitúa frente a Descartes y la filosofía reflexiva y frente a Nietzsche, a Husserl, a Heidegger y a Gadamer. Es la realización de la tarea planteada en los artículos programáticos de los sesenta. Es la realización de la *vía larga de la ontología de la comprensión*, de esa *ontología hermenéutica del “yo soy”* que rechaza el *Cogito* cartesiano y coloca bajo él un lecho de ser. Es el cumplimiento de esa *nueva filosofía* de un *ego* que ya no es el fundamento incondicionado de toda certeza porque ya no está cierto de sí mismo, porque antes de ser un *yo pienso* es un *yo soy*.

Visto desde el resultado final se entienden, haciendo balance, los hitos fundamentales de su camino. El primero, *Lo voluntario y lo involuntario*, primera parte de la proyectada Filosofía de la voluntad, es una teoría de la libertad solamente humana que nace, mirándose en el espejo de Merleau-Ponty, del cruce de la filosofía existencialista de Marcel y Jaspers con la fenomenología de Husserl. El segundo, *Finitud y Culpabilidad*, es una filosofía del mal y lo sagrado que cumple parcialmente

corrigiendo decisivamente el proyecto original de Filosofía de la voluntad. Su primera parte elabora una ontología de la finitud que gravita en torno a la noción de desproporción. Su segunda parte, influida por la fenomenología de la religión, supone el giro hermenéutico y lingüístico de su pensamiento. Ahí aparece una primera concepción de hermenéutica restauradora del sentido anclada en la figura del símbolo.

El agotamiento de este proyecto, como consecuencia de la incapacidad de la reflexión para penetrar en la dimensión hiper-ética del mal, junto al cambio de paradigma filosófico de los sesenta y el proyecto de una filosofía de la reflexión concreta, provocan la transformación de la problemática fundamental que orientaba su investigación. De la cuestión de la Trascendencia pasamos a la cuestión del sujeto. Ese es el momento del inicio de su segunda navegación.

El primer resultado de este giro es *De la interpretación*. A través del debate con Freud es elaborado el modelo de reflexión concreta que promueve la rectificación de la primera concepción de hermenéutica. El resultado es la hermenéutica del conflicto de las interpretaciones. Sin embargo, los trabajos programáticos recogidos en *El conflicto de las interpretaciones* implantan la cuestión del sujeto, abierta en el contexto del debate con Freud, en su marco fenomenológico y hermenéutico definitivo. Su pensamiento pasa a definirse como una vía larga de la ontología de la comprensión heideggeriana. Y esa vía larga inicia su camino en un nuevo debate con las ciencias del lenguaje que desemboca en los trabajos de los primeros años setenta. El resultado del debate es una teoría del significado y de la interpretación compuesta por dos elementos. El primero es una teoría del discurso; el segundo, una teoría del texto. A partir del decisivo concepto de texto, elabora su tercera concepción de hermenéutica, desde la cual define su posición frente a Heidegger y Gadamer en dos sentidos: primero, a partir de una discusión metodológica sobre la relación entre explicación y comprensión, restituye la dimensión epistemológica de la ontología hermenéutica; después, extrayendo las implicaciones ontológicas de su hermenéutica crítica, reinterpreta la concepción heideggeriana de la comprensión a partir de la experiencia de la lectura del texto. Ante el texto, mediante la apropiación del mundo que este propone, acontece la proyección de los posibles propios y la comprensión de sí.

Es este el resultado del lento y meticuloso trabajo de tallado de su posición original; en esta transformación aparece la estructura arquitectónica que nos proponíamos reconstituir. Su filosofía, en singular, no es ni la eidética de la voluntad, ni la hermenéutica restauradora de sentido, ni tampoco la hermenéutica del texto. Su intención fundamental brota en el movimiento dialéctico que impulsa su reflexión, en el trabajo de cincelado en el que consiste el camino mismo de su pensar. Es el propio camino que describe la transformación de una filosofía de la voluntad en una filosofía hermenéutica anclada en la figura del sí mismo.

Nuestra lectura se interrumpe así en *Del texto a la acción*. Nos detenemos aquí porque el objeto de nuestra investigación ya se ha cumplido: es en los trabajos asociados a esta recopilación donde, tras una larga navegación, Ricœur llega a tierra firme. Pero queremos concluir nuestro trabajo esbozando, aun sin poder justificarla

completamente, la relación entre la posición fundamental que aquí se alcanza con las posteriores obras del período de madurez. Examinando la forma como se prolonga su pensamiento a partir de este momento, queremos finalizar trazando las líneas fundamentales de una posible lectura de *La metáfora viva, Tiempo y Narración y Sí mismo como otro*.

Es característico en Ricœur la forma como su pensamiento avanza con un ritmo alterno de aceleración y ralentización. Primero, aceleración: la irrupción de *Lo voluntario y lo involuntario*, tras un par de trabajos exegeticos. Después, ralentización: un largo período de diez años en los que se madura el cambio fundamental que supone el giro hermenéutico. Aceleración: inmediatamente después, el nuevo giro que supone el debate con Freud. Y ralentización: diez años de maduración hasta la gestación de la hermenéutica del texto. Y después un último acelerón: la efervescente etapa final de su pensamiento. Pues bien, nuestra hipótesis es que, si los trabajos asociados a *Del texto a la acción* constituyen el momento en que Ricœur pisa por fin la tierra prometida de la ontología hermenéutica, *La metáfora viva, Tiempo y Narración y Sí mismo como otro* representan su *urbanización*. Se adentra en ella, la edifica conceptualmente y la convierte en un espacio habitable. La intuición filosófica fundamental es así desarrollada en tres direcciones que exploran sistemáticamente tres dimensiones que determinan la condición finita del ser del sí mismo.

Tres aspectos de la figura del texto –el texto poético, el texto narrativo, el modelo del texto aplicado a la acción– constituyen el punto de partida de la elaboración de esos tres pliegues del ser del sí mismo: su condición libre, su condición histórica, su condición energética y activa. De nuevo, se trata de una *ontología implicada* que se desprende de una investigación positiva. Y esa ontología implicada opera, además, una especie de *repetición* de tres momentos del pensamiento de Heidegger; es un esfuerzo por *explicar más para comprender mejor* que Heidegger. La elaboración de una teoría de la metáfora, de una poética de la temporalidad y de una hermenéutica del sí, en debate con las ciencias del lenguaje, con la historiografía, con la teoría de la acción, constituye la vía larga de una reflexión que llena de contenido *concreto* la *abstracta especulación* heideggeriana.

La metáfora viva no es principalmente una teoría de la metáfora. Tiene que ser interpretada más bien como una nueva exploración, a partir del análisis de la función referencial del texto poético, de la condición de nuestro ser libre. Y lo hace a la manera de una repetición de los análisis sobre la esencia de la poesía del segundo Heidegger¹⁸⁷⁹.

Todo texto, en efecto, supone la suspensión del movimiento de la referencia. Pero los relatos descriptivos de la realidad, donde se incluyen las cartas, los relatos de viajes, las descripciones geográficas, los diarios o las monografías históricas, “solo reestructuran las condiciones de la referencia ostensiva para sus lectores”¹⁸⁸⁰. Gracias a

¹⁸⁷⁹ De entre ellos, cabe destacar, al menos, estos tres: “El origen de la obra de arte”, de 1935, recogido en *Caminos de bosque*, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, de 1936, y “La esencia del habla”, de 1957-58, recogido en *De camino al habla*, al que Ricœur dedica especial atención.

¹⁸⁸⁰ IT, p. 35.

los procedimientos ordinarios de identificación singular, el escritor puede proporcionar al lector un “equivalente de la referencia ostensiva”¹⁸⁸¹. El lenguaje científico lleva a su extremo este poder del lenguaje escrito para mostrar *lo que es*. La poesía quiebra por entero el funcionamiento ostensivo de la referencia. Supone su completo “eclipse”¹⁸⁸². El poema es un texto que habla del mundo sin describir del mundo. Trasciende lo que ya existe y muestra una nueva forma de ver el mundo. El poema es, pues, el acontecimiento significativo. Frente al discurso descriptivo, la poesía “crea su propio mundo”¹⁸⁸³. Mientras que el discurso del científico, el más *realista* de todos los discursos, *describe* lo que ya hay, la palabra del poeta tiene el poder de *redescribir* la realidad¹⁸⁸⁴.

Comprender, en Heidegger, es proyectar mis posibilidades de ser en el mundo; es poder ser. Pero, sostiene Ricœur, comprender es, más aún, la “proyección de los posibles más propios” (*projection des possibles les plus propres*)¹⁸⁸⁵. No es solo apertura de mis propias posibilidades; es mi apertura a mis *más propias* posibilidades. Es la forma como uno mismo se deshace de sí para devenir *más propiamente* sí mismo. Es el acontecer de la libertad, la modificación existencial por la que el yo inmediatamente inauténtico, que es *impropiamente yo*, puede alcanzar un modo propio de ser sí mismo. La relación entre comprender y libertad es explorada de nuevo por Heidegger en los ensayos sobre lenguaje y poesía. Todo lenguaje, dice Heidegger, *muestra* el mundo: “únicamente donde haya Palabra habrá Mundo”¹⁸⁸⁶. Pero la poesía es un “decir eminente”¹⁸⁸⁷ donde acontece la “fundación del ser por la palabra de la boca”¹⁸⁸⁸. El habla poética es “esenciante”: por medio de ella acontece una experiencia otra del mundo. Cuando el poeta “da nombre a los dioses, y lo da a todas las cosas, y las nombra en lo que son”¹⁸⁸⁹, erige un mundo habitable por el hombre.

La metáfora viva ha de ser entendida como una *repetición*, como la *vía larga* de esta meditación sobre la esencia de la poesía que, a través del debate con la retórica y la crítica literaria, pretende dar profundidad y concreción a la abstracta especulación heideggeriana. Es una investigación sobre la relación entre libertad y poesía que busca mostrar la forma como el lenguaje poético logra desengancharse de la realidad y abrir una visión más amplia del mundo que promueve una forma más propia de habitarlo: el poder del lenguaje poético para redescribir la realidad.

¿Por qué ocupa la metáfora una posición central en esta investigación? Porque la metáfora “es un poema en miniatura”¹⁸⁹⁰. Su estudio sirve, por eso, de “paradigma”¹⁸⁹¹

¹⁸⁸¹ Ibid.

¹⁸⁸² Ibid., p. 36.

¹⁸⁸³ Ibid., p. 67.

¹⁸⁸⁴ MV, p. 386.

¹⁸⁸⁵ “La fonction herméneutique de la distanciation”, en TA, p. 128. Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §31, p. 166-172.

¹⁸⁸⁶ Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 25.

¹⁸⁸⁷ Heidegger, M., “La palabra”, en *De camino al habla*, p. 176.

¹⁸⁸⁸ Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 30.

¹⁸⁸⁹ Ibid., p. 29.

¹⁸⁹⁰ Beardsley, M., *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, p. 134 ; citado en IT, p. 46.

¹⁸⁹¹ “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en EC2, p. 108.

para estudiar el funcionamiento del lenguaje poético en general. Es la precisa estructura lingüística generadora de sentido: contiene el irreductible momento de innovación semántica. Es el “acontecimiento semántico”¹⁸⁹² por el que, empleadas de cierto modo inapropiado, las palabras pasan a significar otra cosa; dicen algo de las cosas que jamás había sido dicho. La metáfora es “una creación momentánea del lenguaje”¹⁸⁹³ por la que algo nuevo de la realidad es dicho. Pero significar algo nuevo es mostrar de otro modo el mundo, mostrar otro mundo. Por ello, su estructura manifiesta el propio “dinamismo del significado”, que a su vez implica una “visión dinámica de la realidad”¹⁸⁹⁴.

La tarea que Ricœur se propone es elaborar una teoría de la metáfora que explique esta capacidad del lenguaje poético de significar más. Pero esta investigación es el medio para un trabajo ontológico: extraer sus implicaciones relativas a la posibilidad de habitar de un modo más propio el mundo. El discurso científico, esencialmente descriptivo, dice la *realidad*; la palabra poética dice una *realidad posible* pero *más verdadera* que está por venir. El estudio de la referencia metafórica es el medio para mostrar ese nuevo aspecto de la verdad, de la realidad, del ser¹⁸⁹⁵; ese que, más allá del uso descriptivo del lenguaje científico, brota de la “verdad de lo imaginario”¹⁸⁹⁶.

La elaboración de la teoría de la metáfora parte, en primer lugar, de una disputa con dos adversarios. De un lado, la tradición retórica clásica, que hace de la metáfora un mero tropo y niega a la metáfora su poder revelador. Del otro, la concepción de la metáfora muerta de Derrida, que defiende la metaforicidad sin límite de la metáfora y por el cual la metafísica occidental es interpretada como una “mitología blanca”. La posición de Ricœur comienza denunciando en ambos el mismo presupuesto erróneo: concebir la metáfora como un accidente de la denominación, cuyo supuesto es una estrecha teoría del significado, de origen aristotélico, que hace de la palabra la unidad semántica. Pero el significado de la metáfora recupera toda su potencia cuando es elaborado en el interior de una teoría del significado que pone el discurso como unidad semántica.

El punto de partida de esta teoría (*I^{er} Estudio*) es una relectura de la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles. Su objetivo es liberar la figura de la metáfora de la teoría del primado del nombre, sacando todo el partido a una intuición fundamental: la metáfora tiene el poder de “poner ante los ojos” (*prò ommátōn poieîn*) porque “significa las cosas en acto”¹⁸⁹⁷.

Esta intuición fundamental es, en segundo lugar, desarrollada gracias a la teoría de la interacción anglosajona (*III^{er} Estudio*). Apoyándose en los trabajos de I.A. Richards, Max Black y M. Beardsley, propone una teoría del *enunciado metafórico*. La metáfora es concebida como el resultado de la tensión entre dos términos cuyo resultado

¹⁸⁹² Ibid., p. 107.

¹⁸⁹³ Ibid.

¹⁸⁹⁴ MV, p. 376.

¹⁸⁹⁵ Ibid., p. 325.

¹⁸⁹⁶ Ibid., p. 61.

¹⁸⁹⁷ Aristóteles, *Retórica*, III, 11, 1411 b 24-25; citado en MV, p. 61.

es una interpretación desviada del sentido literal. La metáfora es, pues, esa *interpretación metafórica* que brota de la autodestrucción de la interpretación literal. Puesto que esta es absurda y contradictoria, solo esa interpretación desviada, esa transgresión categorial, salva el significado de la frase. En ese momento acontece la innovación semántica.

El acontecimiento semántico pone en juego la relación entre metáfora y semejanza. Esta relación desemboca, en tercer lugar, en una teoría de la imaginación creadora que explora “la metaforicidad de la metáfora”¹⁸⁹⁸ (*VI^o Estudio*). Aristóteles sostiene que “metaforizar bien es percibir lo semejante”¹⁸⁹⁹. ¿Qué es percibir lo semejante? La aproximación repentina de campos semánticos hasta ese momento lejanos, y eso es trabajo de la imaginación, que descubre su semejanza. La imaginación es esa chispa que hace “ver-como”, cuya quintaesencia representa el esquematismo kantiano, donde es aislado el libre juego en el que consiste la esencia metaforizante de la metáfora.

El último paso es extraer las implicaciones ontológicas de esta concepción (*VII^o-VIII^o Estudios*). El ver-como implica un ser-como, una *verdad metafórica*. El lenguaje poético no abole la función referencial del lenguaje. Solo suspende la referencia del lenguaje ordinario para extraer un modo más fundamental de referencia: la referencia metafórica es una “referencia desdoblada”¹⁹⁰⁰. La función referencial describe el mundo; la referencia desdoblada de la metáfora lo redescubre. Así es justificada la intuición heideggeriana: el poema es el acontecimiento de la verdad, y, por eso, de la libertad. Hacer ver-como es quebrar la experiencia ordinaria del mundo: es una “experiencia de realidad”¹⁹⁰¹; es la libre irrupción de un *ser-como* que inaugura el régimen de lo posible, situado entre el ser y el no-ser; es la “eclosión del aparecer”¹⁹⁰². Esa es la verdad de la metáfora. Y aquí, tras el largo rodeo, en las últimas páginas de la obra, la *repetición* (y crítica) del segundo Heidegger: “Lo que el discurso poético lleva al lenguaje es un mundo pre-objetivo donde nos encontramos desde el nacimiento, pero también en el que proyectamos nuestros posibles más propios”¹⁹⁰³.

¿Cómo interpretar *Tiempo y Narración*? No, principalmente, como una teoría del discurso narrativo, y menos aún como el resultado de una rectificación de *La metáfora viva*¹⁹⁰⁴. Es una exploración de una segunda dimensión ontológica del sí mismo que, partiendo del *texto narrativo*, investiga nuestra condición histórica. Si *La Metáfora viva* es algo así como una *repetición* del segundo Heidegger, *Tiempo y Narración* sería una especie de *repetición* de la segunda sección de *Ser y tiempo* y, más

¹⁸⁹⁸ MV, p. 245.

¹⁸⁹⁹ Aristóteles, Poética, XXII, 1459 a 6; citado en MV, p. 244.

¹⁹⁰⁰ MV, p. 289.

¹⁹⁰¹ *Ibíd.*, p. 310.

¹⁹⁰² *Ibíd.*, p. 392.

¹⁹⁰³ *Ibíd.*, p. 387.

¹⁹⁰⁴ Esta posibilidad es insinuada por Ricœur mismo al explicar su paralelismo tanto en “De l’interprétation” como en el Prólogo a TR1. En cualquier caso, nos parece, se entendería mal la relación entre ambas investigaciones si se interpretan como superpuestas; más bien, creemos que deben ser entendidas como dos pliegues de una misma ontología hermenéutica del sí mismo que se abren en direcciones distintas: de un lado, hacia la libertad; del otro, hacia la temporalidad.

aún, de *Verdad y método*. Esto se hace claro si, de nuevo, se lee la obra comenzando por el final, desde las implicaciones ontológicas de la teoría de la narración. Toda la investigación se revela entonces como un largo rodeo destinado a dar un contenido concreto al gadameriano concepto especulativo de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, traducido ahora definitivamente como “la conciencia de estar expuesto a la eficacia de la historia” (*la conscience d’être exposé à l’efficience de l’histoire*)¹⁹⁰⁵, que buscaría desarrollar el análisis heideggeriano sobre el *Dasein* y la temporalidad (*temporalité*).

La hipótesis de la que parte Ricœur es la relación recíproca entre temporalidad y narratividad: “el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que es articulado de manera narrativa; a su vez, la narración es significativa en la medida en que dibuja los rasgos de la experiencia temporal”¹⁹⁰⁶; “el trabajo de pensamiento que opera en toda configuración narrativa termina en una refiguración de la experiencia temporal”¹⁹⁰⁷.

Nuestra propuesta de lectura comenzaría moviéndose desde el primer capítulo de la primera parte hasta la “Aporética de la temporalidad”¹⁹⁰⁸ de la cuarta parte. La investigación sobre nuestra condición temporal adopta la forma de una *Poética de la narratividad* como consecuencia del fracaso de la especulación filosófica sobre el tiempo. Ricœur exhibe este fracaso a través de la contraposición entre una perspectiva *fenomenológica* y otra *cosmológica*, entre un *tiempo del alma* y un *tiempo del mundo*. Esta aporía es elaborada oponiendo la forma como Aristóteles, en la *Física*, hace derivar el tiempo del movimiento, frente a la forma como Agustín ancla el tiempo en una distensión del alma. Hay aporía porque la transición entre ambos es imposible, porque hay un salto, porque la conciencia del tiempo no puede más que pasar de una a otra. Esta misma aporía es puesta a trabajar, después, al oponer el “tiempo intuitivo” de Husserl frente al “tiempo invisible” de Kant y, finalmente, en el interior de la interpretación heideggeriana en *Ser y Tiempo*, que desemboca en la “jerarquización” de tres “niveles de temporalización”: *temporalidad* (*temporalité*), *historialidad* (*historialité*) e *intra-temporalidad* (*intra-temporalité*)¹⁹⁰⁹.

El anclaje heideggeriano de la fenomenología del tiempo en una ontología del cuidado constituye, así, el punto de partida de su propia solución poética. Porque, en efecto, las aporías producidas por la *especulación* sobre el tiempo son resolubles mediante una *poética* centrada en la operación narrativa. Tras la aporética de la cuarta parte cobra toda su magnitud el pasaje central de la primera parte dedicado a componer

¹⁹⁰⁵ TN3, IV Partie: Le temps raconté, II, cap. 7, “Vers une herméneutique de la conscience historique”, pp. 374-434; la presencia de Gadamer comienza en p. 391. Ricœur propone por primera vez esta traducción en “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en TA, p. 372.

¹⁹⁰⁶ TN1, p. 17.

¹⁹⁰⁷ TN3, p. 9.

¹⁹⁰⁸ Cfr. TN1, Première partie : “Le cercle entre récit et temporalité”, cap. 1, pp. 21-65, y TN3, Quatrième partie: Le temps raconté, I. “L’Aporétique de la temporalité”, pp. 21-187.

¹⁹⁰⁹ La traducción que ofrece Ricœur es, como siempre, intencionada; en castellano, Gaos traduce los niveles de la “temporalidad” así: “cotidianidad-historicidad-intratemporalidad”; Rivera traduce “temporeidad”, y sus niveles: “cotidianidad-historicidad-intratemporeidad”.

esta poética de la narratividad¹⁹¹⁰. El punto de partida es, de nuevo, una relectura de la *Poética* de Aristóteles, dirigida ahora a explorar la relación entre *mythos*, interpretado como “puesta en intriga” (*mise en intrigue*), que refiere a la composición de la trama, y *mimesis praxeos*, interpretado como imitación de la acción. La *Poética* es, entonces, un estudio de la forma como la narración representa una acción al disponer los hechos en un sistema. De esta lectura extrae la teoría de la *triple mimesis*, que, desarrollando las estructuras fundamentales de la hermenéutica del texto, reconstruye “el conjunto de operaciones por las cuales una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del hacer (*agir*) y del padecer (*souffrir*), para ser dada por un autor a un lector que la recibe y así cambia su hacer”¹⁹¹¹. *Mimesis I* constituye el plano de la pre-comprensión del mundo de la acción. *Mimesis II* constituye el plano mediador que transforma la acción vivida en una historia mediante su composición en una trama. Esta es precisamente la solución poética a la aporía filosófica: los acontecimientos adquieren unidad temporal al ser engarzados en una historia. El acto poético pone el acontecimiento en el tiempo. *Mimesis III* constituye el momento final del acto de lectura por el que la acción narrada, el mundo del texto, es comprendido por un lector que lo aplica a su propio mundo, el cual es, por ello, refigurado.

Pero la división de los modos narrativos de la ficción y la historia obliga a un largo rodeo. La referencia cruzada entre la pretensión de verdad de la historia y de la ficción plantea una problemática epistemológica que requiere poner a prueba el modelo de la triple mimesis, enfrentándolo a la historiografía y a la crítica literaria. Las partes tercera y cuarta de la obra están dedicadas a ello.

La última parte de la investigación extrae las implicaciones ontológicas de este debate. La referencia cruzada entre historia y ficción constituye un “tercer tiempo”, un tiempo propiamente “histórico”, que es el resultado de la reinscripción del tiempo vivido en el interior del tiempo cósmico por medio de la narración¹⁹¹². De él brota una nueva interpretación de la “condición histórica” y de la “conciencia histórica” que ancla toda la investigación en la reinterpretación del concepto gadameriano de la “conciencia de estar expuesto a la eficacia de la historia”. Ser histórico es la condición de un ser que pertenece a la historia, esto es, que padece el trabajo de la historia al mismo tiempo que la hace. Es lo que hace del presente el “tiempo de la *iniciativa*”¹⁹¹³ de un ser finito que pertenece a una historia que, sin embargo, está por hacer.

La memoria, la historia, el olvido, publicado quince años después, se adhiere a *Tiempo y Narración*. Es una repetición de esta hermenéutica de la condición histórica desde un nuevo punto de vista y con una intencionalidad práctica. El punto de vista que desplaza la cuestión de la narración es la cuestión del juego entre la memoria y el olvido; la intencionalidad práctica, la de la cuestión del perdón.

¹⁹¹⁰ TN1, Première partie: “Le cercle entre récit et temporalité”, pp. 66-169.

¹⁹¹¹ *Ibíd.*, p. 106-7.

¹⁹¹² TN3, p. 181.

¹⁹¹³ *Ibíd.*, p. 375.

Sin embargo, el tercer pliegue fundamental de la ontología hermenéutica ricœuriana es *Sí mismo como otro*. De nuevo, conviene interpretar esta obra, no como una investigación sobre la identidad personal o como una teoría de la ipseidad, sino sobre el *ser* del sí mismo, sobre las implicaciones ontológicas de la hermenéutica del sí mismo. Es, en este sentido, una vuelta de tuerca sobre sí mismo, sobre su esfuerzo por pensar sucesivamente la condición ontológica última del ser que somos en *Lo voluntario y lo involuntario*, en *Finitud y Culpabilidad*, en *De la interpretación...* eso que ha sido nombrado sucesivamente como fuerza de existir, afirmación originaria, deseo de ser, a partir de una *repetición* de la *Analítica del Dasein*. La condición para hacer visible esta interpretación es, de nuevo, comenzar la lectura por las implicaciones ontológicas finales.

Su punto de partida es un lado distinto de la hermenéutica del texto: los trabajos dedicados a aplicar el modelo del texto a la acción, elaborados en debate con la filosofía analítica y fundamentalmente sistematizados en *La semántica de la acción*. Los resultados de esa investigación son incorporados en los primeros estudios de una obra en la que, recuperando y sintetizando numerosos ingredientes elaborados a lo largo de todo su pensamiento, la figura del sí mismo recibe una forma acabada. Buscando superar la alternativa entre las *filosofías del Cogito* y del *Anti-cogito*, la hermenéutica del sí parte de la oposición entre el *yo* y el *sí mismo*. Mientras que el *yo* es puesto, tiene un carácter inmediato, el *sí mismo* descubre un sujeto implicado en una serie de operaciones de las que ha de ser extraído reflexivamente.

La investigación se rompe en torno a cuatro ejes en función de los ámbitos de los que el sí mismo es recuperado. El primero, respondiendo a la pregunta de quién habla, elabora un primer lado de su figura en debate con la filosofía analítica del lenguaje (*Première-Deuxième étude*). Aparece ahí, primero, como la persona a la que se atribuyen el predicado y que aparece representada por las personas del verbo. Después, como el sujeto de la enunciación que brota a través de los mecanismos auto-referenciales del lenguaje que operan en el acto ilocutivo o en los pronombres personales.

La salida de esta primera aproximación parte de la pregunta por la clase de ser implicado por el discurso; de la pregunta por *¿quién habla?* se pasa a la pregunta por *¿quién actúa?*, segundo eje, que es elaborado en diálogo con la filosofía de la acción (*Troisième-Quatrième étude*). Esta, en primer lugar, permite elaborar la red de conceptos que permiten comprender la oposición entre acción y acontecimiento, entre el hacer que algo ocurra y el ocurrir. Mediante la distinción entre motivo y causa, entre por qué y qué, comienza así a elaborarse una semántica de la acción sin agente.

Pero la perspectiva de la Semántica del discurso recupera la cuestión del *¿quién?* El punto de partida es una revisión de la distinción aristotélica entre actos voluntarios e involuntarios desde el análisis de los procedimientos de adscripción de la acción al agente. Así elabora Ricœur una teoría de la iniciativa que, desde una perspectiva kantiana, propone un modelo mixto que busca integrar el poder de originar una serie causal del agente en el orden causal del mundo. El agente es así caracterizado por su

poder de poner un sistema en movimiento. El sí mismo es descubierto como un radical “yo puedo”.

La pregunta por *¿quién se narra?*, tercer eje, añade a la teoría de la acción una dimensión temporal. El “yo puedo” es redescubierto como una identidad personal de carácter narrativo (*Cinquième-Sixième étude*). Frente a una interpretación de la identidad personal como permanencia en el tiempo, la ipseidad caracteriza el aspecto temporal de una identidad narrativa que absorbe los resultados de *Tiempo y Narración*. Esta integra ambos aspectos, resolviendo las aporías de las concepciones clásicas de la identidad: la permanencia de la mismidad y la temporalidad de la ipseidad. La identidad de sí mismo es, pues, la de un personaje compuesto conforme a las reglas de composición de la trama. Es así como la vida adquiere una unidad narrativa.

Nuestra interpretación omitiría los estudios que componen la pequeña ética (*Septième-Neuvième études*), cuarto eje, dirigiéndose directamente al estudio final donde son extraídas las implicaciones ontológicas de la hermenéutica del sí. “¿Hacia qué ontología?” (*Dixième étude*) explora una última dimensión ontológica del sí mismo. A la condición de libre, elaborada como una especie de repetición del segundo Heidegger; a la condición de temporal, elaborada como una especie de repetición de la segunda parte de *Ser y Tiempo*, añade ahora la propia condición del ser del sí mismo, elaborada como una especie de repetición de la *Analítica del Dasein*. Extrayendo las implicaciones ontológicas de una hermenéutica del sí que lo descubre como un ser capaz de obrar, ensaya una reinterpretación del *Dasein* heideggeriano que busca darle mayor profundidad completándolo con dos nuevas dimensiones: una previa, aristotélica; una posterior, spinozista.

El primer ingrediente del ser del sí mismo es extraído de la ontología aristotélica del acto y la potencia, que es actualizada al poner la cuestión del ser en relación con el obrar humano. El resultado es un descentramiento que orienta la pareja *énérgeia-dynamis* hacia un “fondo de ser, a la vez potente y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano”¹⁹¹⁴. No es que la pareja potencia-acto resulte exclusivamente aplicable al ámbito de la praxis humana, pero sí que es en ese ámbito donde adquiere *legibilidad*. La praxis humana (la condición del sí mismo como “yo puedo”) se hace inteligible, pues, al ser enraizada en la profundidad energética, activa, del ser. El poder de obrar que exhibe la hermenéutica del sí es solo ese momento que se adelanta y sobresale por encima de un poderoso fondo de ser.

Desde Aristóteles, Heidegger es reinterpretado. En primer lugar, Ricœur asocia la figura de la ipseidad (*Selbstheit*) a la figura heideggeriana del *Dasein*: la aprehensión de sí mismo se funda en el modo de ser del *Dasein*. Ambas figuras son unidas por la noción de *cuidado* (*Sorge*), que es el equivalente de la noción ricœuriana de “unidad analógica del obrar” y que supone la introducción de la *Sorge* en el plano más ancho del ser-en-el-mundo. En efecto, solo un ente que es un sí mismo puede ser-en-el-mundo. Pero el mundo deviene así el correlato indispensable para el sí mismo. Este mundo no

¹⁹¹⁴ SA, p. 357.

es una suma de entes, sino un horizonte donde el sí mismo puede pensar, actuar y sentir; un “mundo practicable” que es, justamente, el horizonte del cuidado.

Sin embargo, desde Heidegger no es posible una apropiación de la ontología aristotélica del acto y la potencia. Hay todavía un salto entre la fenomenología hermenéutica del sí mismo, que actúa y sufre, y que se deja reelaborar en los términos heideggerianos de *Dasein* y *Sorge*, y el aristotélico fondo de ser potente y efectivo sobre el que se destaca la ipseidad. Y esto conduce a Ricœur a completar la figura del sí mismo, reinterpretado ya como *Dasein*, con la noción spinozista de *conatus*. Es la noción de *vida* implícita en ella lo permite soldar los momentos aristotélico y heideggeriano, o mejor, lo que permite acabar la incompleta figura heideggeriana del *Dasein* añadiéndole un momento aristotélico y otro spinozista. Porque *conatus* es vida, y vida es, no potencialidad, sino “productividad”. Expresa el “esfuerzo por perseverar en el ser” que anima a todas las cosas y que unifica la existencia del hombre. El *conatus*, en cuanto poder de ser que activa y dinamiza todas las cosas, recoge el aspecto aristotélico del fondo de ser potente y efectivo anterior a la conciencia; hace de la conciencia de sí el resultado de un trabajo de desgaste y rectificación de las ideas.

Pero esta estructura constituida por los conceptos de *dynamis-energeia*, de *Dasein* y *Sorge*, y finalmente de *conatus*, solo describe un lado del ser del sí mismo: el lado activo. El otro lado, pasivo, procede del “trabajo de la alteridad en el corazón de la ipseidad”¹⁹¹⁵. Esta alteridad, fuente de toda pasividad, origen de su radical condición finita, es triple. Es, primero, recuperando los análisis realizados en *Lo voluntario y lo involuntario*, la pasividad del propio cuerpo. Es, después, la alteridad del Otro. Es, finalmente, la alteridad de la propia conciencia (*Gewissen*). Tres modalidades de alteridad, tres grandes experiencias de pasividad que constituyen el límite del productivo ser del sí, definiendo la forma dialéctica de la finitud de un ser libre, histórico y potente.

Aquí finaliza la ontología hermenéutica del sí mismo que brota al enhebrar los capítulos finales de *La metáfora viva*, *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*. Pero las obras de madurez no contienen solamente una ontología. Erigen sobre esta ontología una ética. Es ahora, tras el desarrollo de la ontología hermenéutica, cuando se deja entender la pequeña ética contenida en los *Estudios VII-IX* de *Sí mismo como otro*. Esta lectura requiere, por supuesto, una explicación, puesto que el sujeto moral de imputación alumbra una nueva dimensión de la hermenéutica del sí. Pero nos parece que gana más significado cuando, obedeciendo a una sugerencia hecha por el propio Ricœur en el artículo “De la métaphysique à la morale”¹⁹¹⁶, se interpreta como el paso de una ontología a una filosofía práctica. Si aceptamos esta sugerencia, si recolocamos esos tres estudios tras el estudio final, entonces comprenderemos la forma como de esta ontología hermenéutica se desprende de modo inmanente una ética. Esta integra tres ingredientes. Inspirándose en Aristóteles, primero, parte del modo como la acción del sí mismo se encuentra teleológicamente ordenada hacia la vida buena. Una tendencia a la

¹⁹¹⁵ Ibid., p. 368.

¹⁹¹⁶ Cfr. “De la métaphysique à la morale”, en RF, pp. 83-115.

vida buena que después, inspirándose en Kant, es corregida por una moral de la obligación que añade la exigencia de universalidad de la norma moral. Finalmente, como consecuencia del problema de la aplicación de la norma a la situación concreta, esta oposición es superada mediante un modelo de sabiduría práctica inspirado en Hegel. Así pues, sobre una ontología hermenéutica de la finitud de un ser libre, histórico y capaz, se asienta una ética del juicio moral en situación que es posteriormente desarrollada en todas las investigaciones de tipo práctico que llenan el último período de su pensamiento, desde los ensayos sobre *Lo justo* hasta *Caminos del reconocimiento*.

De este breve esbozo de lectura de sus obras de madurez se desprende un sustrato último que permanece en todos los caminos de su pensamiento. Si su pensar es algo, es esa voluntad por dar forma, por hacer inteligible, desde distintos ángulos, esa condición última del ser que somos. Lo que late incesantemente bajo la ontología del querer y la naturaleza en *Lo voluntario y lo involuntario*, bajo la ontología de la desproporción en *Finitud y Culpabilidad*, bajo el modelo de reflexión concreta que muestra una conciencia cuyas raíces que se hunden en la vida en *De la interpretación*, y también bajo esta sistemática, aunque no planificada, ontología hermenéutica que despliega la condición de un ser finito libre, histórico y potente, y sobre la cual se levanta una filosofía práctica... es la misma tensión por pensar esa intuición fundamental de un ser que consiste en esforzarse por existir. Todo filósofo digno de este nombre, decíamos que decía Bergson, jamás dice más que una sola cosa. En el caso de Ricœur, hemos visto, esto es problemático. Más bien parece que dice dos; más bien parece que su pensamiento se encuentra orientado primero por la primacía de la cuestión de la Trascendencia, y solo después por la cuestión del sujeto. Pero también es verdad que, desde ambas direcciones, lo que ahí es desplegado es una sola *intuición* primitiva que trata de ser pensada de modos distintos. Bajo distintos nombres, es esa fuerza de existir, esa afirmación originaria, ese deseo de ser de un ser que busca elevarse y recuperarse desde un fondo de pasividad, de inercial negatividad, lo que hay siempre en Ricœur. Y es quizás ese permanente esfuerzo por pensar la constitutiva dialéctica de un ser cuyo ser se juega en la tensión entre afirmación y negatividad, entre la iniciativa y la pasividad, entre la fuerza y la debilidad, un ser cuyo ser consiste en un inagotable movimiento que le lleva a ser sí mismo deshaciéndose de sí a través del paso por lo otro de sí, de un ser que es radical finitud, lo que le convierte en un filósofo digno de tal nombre.

Anexo I. Resumen

Título: *Fenomenología, hermenéutica, reflexión: los caminos de Paul Ricœur.*

1. Introducción

El propósito de esta investigación es estudiar la forma como Paul Ricœur se abre camino en el pensamiento hasta acceder a su propia posición filosófica. Partimos de tres hipótesis. Sostenemos, primero, que esta posición se caracteriza por conjugar dos elementos: se presenta, de un lado, como una filosofía reflexiva, fenomenológica y hermenéutica; del otro, como una *variante*, una cierta *vía larga*, de la ontología de la comprensión heideggeriana. Sin embargo, en segundo lugar, defendemos que esta posición solo es alcanzada tardíamente, en algunos trabajos de la década de los setenta vinculados a *Del texto a la acción*. Pensamos que su filosofía es el movimiento mismo que le lleva, a través de una serie de rectificaciones, desde un programa inicial de Filosofía de la voluntad, planteada en *Lo voluntario y lo involuntario*, en dirección hacia una fenomenología hermenéutica el sí mismo que culmina en *Sí mismo como otro*. Finalmente, pensamos que este dinámico proceso de rectificación de su quehacer es el efecto del rozamiento con otras posiciones filosóficas, desde el existencialismo de Marcel y Jaspers hasta la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty, desde la filosofía reflexiva de Nabert hasta la filosofía hermenéutica de Gadamer. Que es a través de esta serie de debates, en pugna con esas otras *filosofías*, como Ricœur va tallando progresivamente su propia posición.

El carácter dinámico, arborescente y laberíntico de su obra convierte la cuestión del sentido último de su reflexión en el principal debate entre sus intérpretes: cuál sea, por debajo de las diversas teorías sobre la libertad, sobre el mal, sobre lo sagrado, sobre el lenguaje, sobre el texto, sobre el tiempo, sobre la ipseidad... *su filosofía*, en singular. Nuestro propósito es elaborar una *lectura* que dé respuesta a esta pregunta mediante la reconstitución arquitectónica del propio movimiento de su reflexión. Pretendemos hacer visible su intención filosófica central a través de la reconstrucción del movimiento por el que el proyecto originario de filosofía de la voluntad va siendo, no desmentido, pero sí corregido, remodelado y empujado en otra dirección, hacia el encuentro con la filosofía hermenéutica, como consecuencia del *amoroso combate* con esas otras perspectivas.

2. Objetivos y desarrollo de la investigación

La lectura que proponemos tiene dos ejes. En el primer capítulo, “Poema ricœuriano de la historia de la filosofía”, nos proponemos clarificar la *cosa* de su pensar, la *tarea* de su filosofía. Para ello, elaboraremos el poema de la historia de la filosofía. El relato comienza con el inmenso acontecimiento moderno de la fundación cartesiana del *Cogito*. Este es el irrenunciable punto de partida reflexivo. Su efecto es la inmersión de toda la filosofía post-cartesiana en una querella que enfrenta dos posturas antitéticas: de un lado, una vía idealista de exaltación del *Cogito* que conduce hacia Husserl; del otro, una vía spinozista de humillación del *Cogito* que conduce hacia Nietzsche. La cosa de la filosofía es, por ello, la cuestión del sujeto. La tarea, elaborar una figura del sujeto capaz de sacar al pensamiento de este atolladero. Esta posibilidad es abierta por otra lectura de Husserl que lleve la fenomenología a su punto partida kantiano de la fenomenología. Es aquí donde se injerta la hermenéutica sobre la fenomenología. Esta tiene otro origen, ligado a la cuestión de la exégesis. Solo en el romanticismo ingresa en la filosofía. Heidegger representa su decisiva radicalización ontológica y, con ella, pone las bases de la superación del problema moderno. Sin embargo, no se puede simplemente ser heideggeriano. La ontología de la comprensión provoca una antítesis entre lo ontológico y lo epistemológico que Gadamer radicaliza. A partir de aquí, Ricœur define su filosofía como una vía larga de esa misma ontología de la comprensión.

Estas son las coordenadas que localizan, en abstracto, la cosa de su pensar. Los siguientes capítulos están dedicados a reconstruir el acceso a esta problemática y, finalmente, el modo como da respuesta a esa tarea. Para ello nos detendremos en cuatro momentos fundamentales. El capítulo segundo, “Descripción fenomenológica de una voluntad solo humanamente libre”, examina *Lo voluntario y lo involuntario*, primera parte de la proyectada filosofía de la voluntad. Esta obra, nacida del cruce entre existencialismo y fenomenología, e inspirada por el trabajo de Merleau-Ponty, tiene como punto de partida el rechazo a la forma como Descartes expulsa el cuerpo del *Cogito*. Frente a este *Cogito quebrado*, Ricœur se propone elaborar la experiencia de un *Cogito integral* que logre recuperar la dimensión corporal del sujeto, de un *Cogito encarnado*. Para ello, la investigación adopta la forma de una eidética de las esencias del querer que revela las fuentes involuntarias de la lo voluntario, que presenta una libertad dependiente, solamente humana, que brota del juego entre la iniciativa y la receptividad.

Pero esta descripción fenomenológica parte de la abstracción de la condición empírica de la voluntad. La filosofía de la voluntad tiene tres ejes: la libertad, el mal y la Trascendencia. El mal es la experiencia de una libertad alienada. Por eso, las siguientes dos partes programadas de la filosofía de la voluntad tienen como tarea, primero, elaborar la experiencia del mal y, después, de la regeneración a través de la experiencia de lo sagrado. El capítulo tercero, “El enigma del mal y lo sagrado”, está dedicado a examinar la forma como, inspirándose en Nabert, *Finitud y Culpabilidad* realiza, rectificándolo, este proyecto. La obra tiene dos partes. La primera es una ontología de la condición finita del ser del hombre que explica la posibilidad del mal y que toma como

punto de partida el tema cartesiano de la desproporción. La segunda representa, bajo la influencia de la fenomenología de la religión, el momento del giro hermenéutico de su filosofía. El acontecimiento del mal es ininteligible. La experiencia vivida del mal no permite un acceso directo de la reflexión. Por eso se requiere un rodeo a través de la interpretación de los símbolos religiosos en los que esa experiencia de crisis de lo sagrado ha alcanzado a expresarse: una Simbólica del mal. Elabora así una primera concepción de una hermenéutica *creadora de sentido* definida por dos aspectos. Primero, en el tiempo moderno del olvido de lo sagrado, tiene como tarea restaurar una forma de fe *post-crítica*. Después, propone una filosofía que, tras el trabajo hermenéutico preparatorio, comience a pensar *a partir* de los símbolos.

Sin embargo, *Finitud y Culpabilidad* solo realiza la primera parte de esa hermenéutica del simbolismo religioso. La filosofía del mal y lo sagrado instruida por los símbolos es el objeto de un tercer volumen que nunca llega a publicarse y que refleja el agotamiento del proyecto de filosofía de la voluntad. Su reconstrucción integra dos elementos. Los símbolos del mal expresan tanto la caída del hombre como su regeneración, lo que lanza el pensamiento en dos direcciones que son exploradas tomando como guía la obra kantiana *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Los símbolos que relatan la caída revelan la dimensión ética del mundo y el origen humano del mal, que son filosóficamente reelaborados a través de la relectura del concepto kantiano de mal radical. Los símbolos que relatan el final del mal y la regeneración del hombre revelan una dimensión hiper-ética, sagrada, que constituye un límite absoluto para el pensamiento. Cuando la especulación filosófica trata de rebasar ese límite, se precipita hacia una fracasada Teodicea. Pero ahí donde fracasa la especulación puede triunfar una hermenéutica filosófica de la religión que alcance a pensar, en los márgenes de la filosofía, una dimensión postulada de la libertad: una *libertad según la esperanza*.

El agotamiento del proyecto de filosofía de la voluntad, la irrupción del paradigma estructuralista durante los años sesenta y el debate mantenido con la filosofía reflexiva de Nabert provocan el cambio de dirección operado en *De la interpretación. Un ensayo sobre Freud*. El capítulo cuarto, “Freud: la vía necesaria de una reflexión concreta”, explora este giro que, desplazando la cuestión de la Trascendencia, pone en el centro de su filosofía la cuestión del sujeto. El punto de partida es la tesis nabertiana de la esencial falta de coincidencia de la existencia consigo misma. Existir es la plasmación en signos materiales de la afirmación originaria. Pero esto significa que la conciencia inmediata es falsa conciencia. Se hace así necesario un modelo de *reflexión concreta* cuya tarea es destruir esa falsa conciencia para, apropiándose de los símbolos en los que la existencia se expresa, devenir sí misma. La hermenéutica deviene *hermenéutica de la existencia*. Freud es la vía necesaria de esta reflexión concreta. El psicoanálisis es leído como una *Semántica del deseo* que explora la transformación de la existencia, que es energía, en sentido. Representa un modelo de hermenéutica de la sospecha, destructora de ilusiones, que puede ser integrado como primera etapa del movimiento de la reflexión, cuya segunda etapa es un momento teleológico del sentido

inspirado en Hegel. El resultado del paso por Freud es, de un lado, un modelo de *hermenéutica del conflicto de las interpretaciones*; del otro, la figura de un *Cogito herido* que solo consigue devenir sí mismo gracias a la mediación del universo de los signos.

Su pensamiento sufre una última torsión fundamental en *El conflicto de las interpretaciones*. Primero, el decisivo artículo programático “Existencia y hermenéutica” recoloca la cuestión del sujeto, nacida en el contexto del debate con Freud, en un nuevo marco, el de la ontología de la comprensión heideggeriana. En segundo lugar, la vía larga de esa ontología es activada a partir de un nuevo debate con las ciencias del lenguaje. La forma como estos dos factores empujan su pensamiento hacia una nueva *filosofía* hermenéutica es el objeto del último capítulo, “Lenguaje, texto, interpretación”.

La lingüística estructural representa un desafío para la fenomenología del lenguaje porque suprime su función mediadora. El significado acontece en el interior del código lingüístico, y por eso carece de afuera. Ricœur se propone elaborar una nueva fenomenología del significado capaz de reabrir, desde el interior de la lingüística, el camino del lenguaje hacia el mundo, hacia el otro y hacia sí mismo. Lo hace construyendo una teoría del discurso en la que convergen la fenomenología, la lingüística de la frase de Benveniste y la filosofía analítica y que, partiendo de la distinción entre un nivel semiótico y otro semántico, se vertebra mediante la dialéctica entre acontecimiento y significado.

Sin embargo, la teoría del discurso tiene un rendimiento añadido. Prepara la noción de texto. Frente a Derrida, defiende que el texto es una forma de efectuación del discurso alternativa al habla que transforma la relación entre significado y referencia. Poner un discurso por escrito hace enteramente objetivo su significado. El texto posee una autonomía semántica que expresa su independencia tanto de la situación existencial en que se origina, como de la intención del autor, como de la situación del interlocutor. Hay un mundo del texto que surge de la suspensión del movimiento de la referencia, que espera, congelado, a ser reactivado por un lector que aplique su sentido inherente a su propio mundo. Leer es, pues, interpretar.

3. Resultados y Conclusión

Los resultados de la investigación se alcanzan en el último epígrafe del capítulo, “Leer un texto: la filosofía hermenéutica de Ricœur”. En efecto, la noción de texto es el punto de partida por el que, en debate con Heidegger y Gadamer, Ricœur accede a su propia filosofía hermenéutica. En primer lugar, la autonomía semántica del texto permite reabrir el debate metodológico sobre la relación entre explicación y comprensión. El resultado es una *hermenéutica crítica* que incluye ambas actitudes como dos momentos del arco de una *interpretación objetiva*. En segundo lugar, este modelo crítico transforma en dos sentidos la concepción ontológica del *Verstehen*. En primer lugar, restituye la instancia crítica ausente en la hermenéutica como

consecuencia de su radicalización ontológica. La dialéctica entre explicación y comprensión constituye así la dimensión epistemológica de la dialéctica existencial gadameriana entre distanciamiento alienante y pertenencia. La forma como el texto hace productivo el distanciamiento permite la reconciliación entre la verdad y el método. Defendiendo la primacía del texto frente a la primacía del diálogo, consigue liberar a la hermenéutica de todo resto de historicismo y psicologismo románticos. En segundo lugar, transforma la propia concepción ontológica del *Verstehen*. El debate epistemológico implica una ontología hermenéutica. Comprender es una estructura existencial del *Dasein* que deriva de nuestra pertenencia al mundo y que expresa la forma como el ser que somos se orienta en él, proyectando sus propias posibilidades de ser en el mundo. Pero es la mediación del texto la que rompe la continuidad de mi mundo ordinario y pone ante mí otro mundo que, como lector, puedo habitar para proyectar en él mis propias posibilidades de ser. Comprender es comprenderse ante el texto. Hermenéutica y reflexión son extremos de un solo movimiento.

Esta posición permite comprender el significado de una filosofía que se dice reflexiva, fenomenológica, hermenéutica. Frente a Heidegger y Gadamer, Ricoeur representa una forma de filosofía hermenéutica que se encuentra enraizada en un residuo reflexivo último. Por eso, su posición más elemental se sintetiza en esta tesis: que la comprensión de sí acontece a través de la mediación de los signos, de los símbolos y, especialmente, de los textos.

Anexo II. Summary

Title: *Phenomenology, Hermeneutics, Reflection: Paul Ricœur's ways*

1. Introduction

This investigation purports to analyze how Paul Ricœur finds his way out in thought and reaches his own philosophical stance. We take three hypotheses as starting point. First, we hold that his position brings back together two definitions: as a hermeneutical, phenomenological, and reflexive philosophy on one hand; and, on the other hand, as a *variation* –a “long way”– of Heideggerian ontology of understanding. Secondly, we claim that this position is only reached in a late period, in some works connected to *From text to action*. This is the result of a shift that, through a series of rectifications, takes Ricœur from the initial program of a “philosophy of will” (set up in *The voluntary and the Involuntary*) towards a phenomenological hermeneutics of the self (which reaches its highest point in *Oneself as another*). We hold, thirdly, that this dynamic process of rectification is the result of Ricœur's friction with other philosophical positions, from Marcel and Jaspers to Husserl's and Merleau-Ponty's phenomenology, from Nabert's reflexive philosophy to Gadamer's hermeneutical philosophy.

In fact, the dynamic, labyrinthine and tree-like character of Ricœur's work has made the determination of his philosophical position precisely the most discussed and debated question among interpreters. Underneath the diverse theories about freedom, about evil, about the sacred, language, text, time and ipseity, what is –in *singular*– Ricœur's philosophy? We will try to answer this question by architecturally re-construing the movement of his reflection itself.

2. Objectives and development of the present investigation

Our interpretation of Ricœur's philosophy hinges upon two axes. In the first chapter of our investigation (“Ricœurian poem of the history of philosophy”), we try to shed light on the *matter* and the *task* of his philosophy by elaborating on this “poem”. The starting point will be the massive modern event of the Cartesian founding of the *Cogito*. Even though this is the inalienable starting point of reflection, as result of it every post-Cartesian philosophy will be subjected to the dispute between two colliding positions: on one side, the idealistic path of exaltation of the *Cogito* which leads to

Husserl; on the other side, the Spinozian path of humiliation of the *Cogito*, which leads to Nietzsche. The subject of philosophy is thus the question of the subject. And its task is to develop a figure of the subject capable of taking philosophy out of this predicament. The possibility of such movement is opened up by a different reading of Husserl, a reading that brings us to a Kantian starting point of phenomenology. Here takes place the grafting of hermeneutics onto phenomenology. Hermeneutics has, in fact, another origin: it is linked to the question of exegesis, and comes into philosophy with Romanticism. Heidegger's ontological radicalization of hermeneutics represents the very first hint to a solution the modern problem. But one cannot be simply Heideggerian. The ontology of understanding establishes an opposition between the ontological and the epistemological which becomes more radical in Gadamer. Departing from this point, Ricœur will define his philosophy as a "long way" of this very same ontology of understanding. These are the coordinates in which the subject of Ricœur's thought is set.

The rest of the chapters of our investigation -the second axis- set out to study how the access to this subject is gained, and finally how the task mentioned above is accounted for. The second chapter ("Phenomenological description of a merely human free will") consists in a study of *The Voluntary and the Involuntary*, the first part of Ricœur's projected philosophy of the will. Born in the intersection of phenomenology and existentialism, and inspired by Merleau Ponty's work on perception, this book takes the rebuttal of Cartesian de-bodied *Cogito* as its starting point. And, in fact, instead of this *broken Cogito*, Ricœur aims at reconstructing the experience of an *integral Cogito*, an embodied *Cogito*, i.e., a *Cogito* in which the bodily dimension of the subject is again included. In order to do so, the investigation is shaped in the form of eidetics of the essences of the will. In this inquiry, the involuntary sources of the voluntary are revealed, as well as a dependent freedom is revealed, an "only human freedom" arising from the interaction between initiative and receptivity.

This phenomenological description, nonetheless, must abstract the empirical conditions of the will. Philosophy of the will works on three axes: freedom, evil and Transcendence. The evil is the experience of alienated freedom. That is the reason why the two next projected parts of the philosophy of the will are aimed at, in the first place, elaborating the experience of evil and, in the second place, of regeneration through the experience of the sacred. In *Finitude and Culpability*, and inspired by Nabert, Ricœur takes this project to completion while correcting it. The third chapter of our investigation ("The enigma of evil and sacred") is precisely dedicated to this work. *Finitude and Culpability* has two main parts. The first one displays an ontology of the finite character of human being and, starting out from the Cartesian theme of the disproportion between finite-infinite man, accounts for the possibility of evil. The second part, under the influence of phenomenology of religion, executes the "hermeneutical turn" of Ricœur's philosophy. Since the happening of evil is incomprehensible and lived experience of evil does not allow a direct access to reflection, a detour –through the interpretation of the religious symbols expressing the

crisis of sacredness— is needed: thus the necessity of a *Symbolism of evil*. By doing this, Ricœur develops a first conception of a hermeneutics of the restoration of meaning. This discipline could be defined from two sides: on one hand, in the modern age of oblivion of the sacred, it sets out to restore a certain form of *post-critical* faith by studying how the experience of sacredness still reverberates in its symbols; on the other hand, and after preliminary hermeneutical work, puts forward a philosophy which starts out to think *from* symbols themselves.

However, *Finitude and Culpability* only develops the first part of such hermeneutics of religious symbolism. In fact, a symbols-based philosophy of evil and of sacredness was going to be the subject of a third volume that was never published, reflecting the depletion of the project of the philosophy of the will. Its interpretation involves again a two-fold dimension. Since the symbols of evil express both the fall and the regeneration of man, philosophy is thrust in two different directions, which Ricœur explores under the guidelines of Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*. Thus, the symbols of fall reveal the ethical vision of the world and the human origin of evil, which Ricœur elaborates by interpreting the Kantian notion of radical evil. The symbols of regeneration and of the end of evil reveal on the contrary a hyper-ethical, sacred dimension, which sets an absolute limit to thinking. When philosophical speculation tries to go beyond this limit, falls into a failed theodicy, but precisely on the point where speculation fails, philosophical hermeneutics of religion can triumph, if it enables to think, on the margins of philosophy, a postulated dimension of freedom: a *freedom in the light of hope*.

The exhaustion of the project of the philosophy of the will, the breaking out of structuralism in the sixties, and the debate with Nabert's reflective philosophy, all together, set off the change of direction that can be found in *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Chapter four of our investigation ("Freud: the necessary way of a concrete reflection") examines this shift in Ricœur's thought, in which the question of the subject displaces the question of Transcendence as the central theme of his philosophy. The starting point of the shift is Nabert's thesis that existence is essentially not-coincident with itself. To exist is the rendering in material symbols of an original affirmation. But this means that immediate consciousness is false consciousness. Hence, a new *model of concrete reflection* is needed to destroy that false consciousness, to take over the symbols in which existence expresses itself and, finally, allowing existence to become itself. Thus, hermeneutics becomes *hermeneutics of existence*, and Freud is the necessary way of this concrete reflection. In fact, psychoanalysis is interpreted by Ricœur as *semantics of desire* that explores how existence, being energy, becomes sense. Psychoanalysis can therefore be conceived as a model of "hermeneutics of suspicion" which destroys illusions, and considered as the first stage of the movement of reflection (the second stage being the teleological moment inspired by Hegel). To sum up, the result of this going-through-Freud is, on one side, a model of *hermeneutics of conflict of interpretations*; on the other side, the figure of a wounded *Cogito* that can only become itself thanks to the mediation of signs.

Ricœur's thought suffers a last fundamental twist in *The Conflict of Interpretations*. First, the crucial programmatic article "Existence and hermeneutics" resituates the question of the subject –which had been elaborated in the context of the debate with Freud– in a new framework: Heidegger's ontology of understanding. Secondly, the "long way" of this kind of ontology is activated by a new debate with language sciences. How these two factors push Ricœur's thought into a new hermeneutical philosophy is the object of the last chapter of our investigation: "Language, text, interpretation".

Structural linguistics poses a challenge for every phenomenology of language insofar as it eliminates language mediating role. The meaning occurs inside linguistic code, and has no "outside". Ricœur sets out to develop a new phenomenology of meaning, a phenomenology able to re-open, from inside of linguistics, the way from language to the world, to the others, and to oneself. He does that by elaborating a theory of discourse in which phenomenology, Benveniste's linguistics of the phrase, and analytic philosophy come together and whose main backbone is the dialectic between event and meaning.

The theory of discourse has, nonetheless, an extra outcome: it advances the notion of "text". Against Derrida, Ricœur's theory of discourse claims that the text is a form of effectuating discourse alternative to speech, and that it transforms the relation between meaning and reference. Writing down a discourse makes its meaning completely objective. The semantic autonomy of the text means that it doesn't depend on the existential concrete situation in which it is originated, on the author's intentions, or the situation of the interlocutor. As a consequence of the suspension of the referential move, the world of the text emerges; a world which lies there, frozen, waiting to be reactivated by a reader applying its immanent sense to his own world. To read is, thus, to interpret.

3. Results and conclusion

The conclusion of the investigation is reached in the last heading of this chapter: "Reading a text: the philosophical hermeneutics of Ricœur". Indeed, the notion of "text" is the point from which Ricœur, in debate with Heidegger and Gadamer, gains access to his own philosophical hermeneutics anchored in the question of the Self. To start with, the semantic autonomy of the text allows for the re-opening of a methodological debate on the relationship between explanation and understanding. As a result, both attitudes will be integrated in a project of *critical hermeneutics* as two different moments of the same arc of *objective interpretation*. Moreover, this critical turn transforms the ontological conception of the *Verstehen* in two respects. In the first place, it gives back to hermeneutics the critical scope which had been lost as a result of its ontological radicalization. Thus, the dialectic explanation-understanding becomes the epistemological dimension of Gadamer's existential dialectic between estrangement (alienating distance) and belonging. It is precisely because the text turns this distance

into something productive that the reconciliation between truth and method is possible. Holding on to the primacy of the text over dialogue, Ricœur can purify hermeneutics of every trace of romantic historicism and psychologism. But, in the second place, Ricœur's critical turn also transforms the ontological conception of *Verstehen* in itself. Understanding is an existential structure of *Dasein* that can be derived from our being-in-the-world, and expresses how the being that we ourselves are orientates in the world, projecting his own possibilities. But it is the mediation of the text what breaks the continuity of my ordinary world, and sets a different world before me, a world which I, as a reader, can inhabit, projecting my own possibilities of being in it. To understand is, thus, to understand oneself in front of the text. Hermeneutics and reflection are only two sides of a single movement.

Thanks to this last position, we can grasp the meaning of a philosophy which terms itself as reflexive, phenomenological, hermeneutical. Against Heidegger and Gadamer, Ricœur represents a form of hermeneutical philosophy rooted in a last reflexive residue. That's why his ultimate position can be summarized as follows: the understanding of the self occurs through the mediation of signs, symbols and, specially, texts.

Bibliografía

1. Repertorios bibliográficos

Vansina, D.F., *Paul Ricœur: Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée* (1935-1984), Institute Supérieur de Philosophie de Louvain, Louvain, 1985.

— “Bibliography of Paul Ricœur: A primary and secondary systematic bibliography” (en colaboración con P. Ricœur), *The philosophy of Paul Ricœur* (The library of living philosophers, 22). L.H. Hahn, Open Court, Chicago, La Salle (Ill.), 1995, pp. 609-815.

— “Selected Bibliography of Ricœur’s English works”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 3 (3), 1991, pp. 235-256.

Fonds Ricœur – fondsricœur.fr: <http://www.fondsricoeur.fr/fr/pages/bibliographie.html>

Martínez, A., “Recepción de Paul Ricœur en español: bibliografía en castellano”, en *Ideas y Valores*, nº 127, Abril 2005, Bogotá, Colombia, pp. 73-98.

2. Obras fuente

A) *Paul Ricœur*

1. Obras mayores

— *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París, Éd. Du Temps present, París, 1948.

— *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l’Involontaire*, Aubier, París, 1950; Le Seuil, coll. “Points”, París, 2009 / *Lo Voluntario y lo Involuntario I y II*, trad. J.C. Gorlier, Buenos Aires, Docencia, 1986.

— *Histoire et Vérité*, París, Seuil, 1955, 1964, 1967 ; coll. « Points », 2001 / *Historia y Verdad*, trad. A. Ortiz, Madrid, Encuentro, 1990.

— *Philosophie de la volonté 2: Finitude et Culpabilité, L. 1 : L’Homme faillible ; L. 2: La Symbolique du mal*, París, Aubier, 1960 ; Seuil, coll. « Points », París, 2009 / *Finitud y Culpabilidad, L. 1: El hombre lábil; L. 2: La Simbólica del mal*, trad. C. Sánchez Gil, intro. J.L. López Aranguren, Madrid, Taurus, 1969 ; Madrid, Trotta, 2004.

— *De l’interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965; coll. “Points”, París, 2001 / *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, México D.F.-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

— *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, París, Seuil, 1969 / *El conflicto de las interpretaciones*, trad. A. Falcón, Buenos Aires, FCE, 2003.

- *Cours sur l'herméneutique*, 1971-1972, Louvain-la-Neuve, Éd. du SIC, 1972 ; ed. electrónica parcial por Frey, D. ; Vallée, M.-A., Fonds Ricœur, 2013.
- *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975; coll. "Points", París, 1991 / *La metáfora viva*, trad. A. Neira, Madrid, Cristiandad, 1980.
- *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976 / *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges, México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 1995.
- *La sémantique de l'action*, París, CNRS, 1977 / parcialmente traducido en *El discurso de la acción*, trad. P. Calvo, Madrid, Cátedra, 1988.
- *Temps et Récit*, 3t., París, Seuil, 1983-84-85; coll. "Points" 1991 / *Tiempo y Narración*, 3t., trad. A. Neira, México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 1995-96.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986 ; coll. « Points », 1998 / *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. P. Corona, Buenos Aires, FCE, 2001.
- *À l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986.
- *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986 / *L'Idéologie et l'Utopie*, París, Le Seuil, 1997; coll. "Points", 2008 / *Ideología y Utopía*, trad. A.L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999.
- *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève, 1986, 2004 / *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990; coll. "Points", 1996 / *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 1996.
- *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, París, PUF, 1991 / *De otro modo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- *Lectures 1. Autour du politique*, París, Seuil, 1991; coll. "Points", 1999.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1992; coll. "Points", 1999.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, Seuil, 1994; coll. "Points", 2006.
- *Le Juste*, París, Esprit, 1995 / *Lo Justo*, Madrid, Caparrós, 1999.
- *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, trad. G. Aranzueque, Madrid, Arrecife-UAM, 1999.
- *Amour et Justice*, París, Éditions Points, 1997; Le Seuil, coll. « Points », 2008 / *Amor y Justicia*, trad. T. Domingo Moratalla, Madrid, Caparrós, 1994.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000 ; coll. "Points", 2003 / *La memoria, la historia, el olvido*, trad. A. Neira, Madrid, Trotta, 2003.
- *Le Juste II*, París, Esprit, 2001 / *Lo Justo 2*, trad. T. Domingo Moratalla, Madrid, Trotta, 2009.
- *L'Herméneutique biblique*, París, Éd. du Cerf, 2001.
- *Parcours de la reconnaissance*, París, Stock, 2004 ; Gallimard, coll. « folio essais », 2005 / *Caminos del reconocimiento*, trad. A. Neira, Madrid, Trotta, 2005.
- *Sur la traduction*, París, Bayard, 2004 / *Sobre la traducción*, pról. y trad. de P. Wilson, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments*, París, Seuil, 2007 / *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2008.

- *Écrits et Conférences 1. Autour de la psychanalyse*, París, Seuil, 2008 / *Escritos y Conferencias 1. En torno al Psicoanálisis*, trad. A. Neira, Madrid, Trotta, 2013.
- *Écrits et Conférences 2. Herméneutique*, París, Seuil, 2010 / *Escritos y Conferencias 2. Hermenéutica*, trad. A. Castañón, México D.F., Siglo XXI, 2012.
- *Être, essence et substance chez Platon et Aristote : cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, París, Seuil, 2011 / *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles : curso dictado en la Universidad de Estrasburgo en 1953-1954*, trad. A. Castañón, México D.F., Siglo XXI, 2013.
- *Écrits et Conférences 3. Anthropologie philosophique*, París, Seuil, 2013.
- *Cinq études herméneutiques*, Ginebra, Labor et Fides, 2013.

2. Obras en colaboración con otros autores

- *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con M. Dufrenne), París, Seuil, 1947, 2000.
- *Entretiens Paul Ricœur, Gabriel Marcel*, París, Aubier, 1968 ; París, Presence de Gabriel Marcel, 1999.
- *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser* (con J.-P. Changeaux), París, Odile Jacob, 1998 / *Lo que nos hace pensar : La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1998.
- *Penser la Bible* (con A. La Coque), París, Seuil, 1998 ; coll. « Points », 2003 / *Pensar la Biblia : estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001.

3. Textos de carácter autobiográfico

- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995 / *Autobiografía Intelectual*, trad. P. Willson, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
- *La Critique et la Conviction* (entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay), París, Calmann-Lévy, 1995 ; París, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2002 / *Crítica y convicción*, trad. J. Palacio, Madrid, Síntesis, 2003.

4. Otros artículos citados no incluidos en ninguna compilación

- “La recherche philosophique peut-elle s’achever ?” (1965), *Orientations*, (1966) février, numéro spécial, p. 31-44 ; [en línea], Fonds Ricœur, París (http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/larecherchephilosophiquepeut-ersion-pr-le-site.PDF).
- “Husserl and Wittgenstein on language” (1965/66), Lee, E.N. ; Mandelbaum, N. (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The John Hopkins UP, 1967, pp. 87-95.
- “Le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein sur le langage” (1966), *Études Ricœuriennes*, Vol 5, No 1 (2014), pp. 7-27.
- “Événement et sens” (1971), *Révélation et Histoire* (Actes du Colloque International, Roma 1971), París, Aubier-Montaigne, 1971 (*Archivio di Filosofia : Rivelazione e Storia*, 41 [1971]), pp. 15-34.
- “Discours et communication” (1973), reed. Revault d’Allonnes, M.; Azouvi, F. (eds.), *Cahiers de l’Herne. Paul Ricœur I*, París, L’Herne, 2004, 2004, pp. 91-128.

- “Parole et symbole” (1975), *Revue des sciences religieuses*, nº 1-2, Strasbourg, Faculté de Théologie catholique de l’Université de Strasbourg, pp. 142-161 / “Palabra y símbolo”, en *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008³.
- “Philosophie et langage” (1978), *Revue philosophique de la France et de l’Étranger (Le langage et l’homme)*, PUF, vol. CLXVIII, nº 4, octubre-noviembre de 1978, pp. 449-463 / “Filosofía y lenguaje”, en *Paul Ricœur. Historia y narratividad*, trad. G. Aranzueque, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1999, pp. 41-57.
- “La fonction narrative et l’expérience humaine du temps” (1979), *Archivio di filosofia* (“Esistenza, mito, ermeneutica, Scritti per Enrico Castelli”), Padova, CEDAM-Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1980, nº 1, pp. 343-367 / “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”, en *Paul Ricœur. Historia y narratividad*, trad. G. Aranzueque, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1999, pp. 183-214.
- “Poétique et symbolique”(1982), *Initiation à la pratique de la Théologie, Tome I, Introduction*, París, Cerf, 1982.
- “Retour de Gadamer” (1996), *Libération*, 4 de julio de 1996.

5. Otras compilaciones de artículos publicadas en castellano

- *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, Megápolis, 1978.
- *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1983.
- *Educación y Política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Docencia, 1984.
- *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008³.
- *Ética y Cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- *Política, Sociedad e Historicidad*, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Docencia-Almagesto, 1990.
- *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 1994.
- *Paul Ricœur. Historia y Narratividad*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1999.

B) Otros clásicos

Agustín de Hipona, *Confesiones*, Gredos, Madrid, 2010

- *Escritos antimaniqueos*, Obras Completas, vol. XXX,XXXI, intro., trad. y notas de P. de Luis, BAC, Madrid, 1986.
- *Escritos antipelagianos*, Obras Completas, vol. VI, IX, XXV (intro., trad., notas de T.C. Madrid y L. Arias), XXXVI (intro., trad. y notas de L. Arias, 1986), XXXVII, (intro., trad. y notas de L. Arias, 1985) , Madrid, BAC.

Alain, *Éléments de philosophie*, París, Gallimard, 1990.

- *Idées. Introduction à la philosophie*, París, Flammarion, 1983.

- *Système des beaux-arts*, París, Gallimard, 1990.
- Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, (vol. 1, *Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*; vol. 2, *El a priori de la comunidad de comunicación*), trad. A. Cortina y J. Conill, Madrid, Taurus, 1985.
- Aristóteles, *Sobre la interpretación*, en *Tratados de Lógica (Organon) II*, intro., trad. y notas de M. Candel, Madrid, Gredos, 1995.
- *Metafísica*, intro., trad. y notas de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
- *Física*, intro., trad. y notas de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1998.
- *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999 ; *Ética Nicomáquea*, traducción y notas de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1994.
- *Poética*, pról., trad. y notas de A. López Eire, ed. bil., Madrid, Istmo, 2002.
- *Retórica*, intro., trad. y notas de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1994.
- Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1982.
- Barth, K., *Carta a los romanos*, trad. A. Martínez, Madrid, BAC, 2002.
- Barthes, R., *Introduction à l'analyse structurale des récits*, en *Communications*, 8, 1966, pp. 1-27; París, Seuil Points, 1981 /en *Análisis estructural del relato*, México D.F., ed. Coyoacán, 1996.
- *Le degré zéro de l'écriture*, París, Seuil, 1970 / *El grado cero de la escritura*, trad. N. Rosa, México D.F., Siglo XXI, 1980.
- *L'aventure sémiologique*, París, Seuil, 1985 / *La aventura semiológica*, trad. R. Alcalde, Barcelona, Paidós, 2003.
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes, Gallimard, París, 1966-1974; coll. "Tel", 2004-2005 / *Problemas de lingüística general*, trad. J. Almela, México D.F., Siglo XXI, 1986.
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, PUF, 2013 / *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. J.M. Palacios, Salamanca, Sígueme, 1999.
- *La pensée et le mouvement*, París, PUF, 1990³.
- *L'énergie spirituelle*, París, Payot, 2012 / *La energía espiritual*, trad. E. Ovejero, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- *L'évolution créatrice*, París, PUF, 2013 / *La evolución creadora*, trad. M.L. Pérez, Madrid, Espasa Calpe, 1973.
- Bloch, E. *El principio esperanza* (3t.), ed. F. Serra y trad. de F. González Vicén, Madrid, Trotta, 2004-2006-2007.
- Bultmann, R., "El problema de la hermenéutica" (1950), en *Creer y Comprender*, vol. 2, Madrid, Studium, 1976, pp. 175-194.
- *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- *Jésus: mythologie et démythologisation*, préf. Paul Ricœur, París, Seuil, 1968.
- Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3vol., trad. A. Morones, México D.F., FCE, 1998.
- Comte, A., *Catéchisme positiviste*, París, Ed. du Sandre, 1999 / *Catecismo positivista*, trad. A. Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982.

- Derrida, J., *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1967 / *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1995.
- *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967 / *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1967 / *De la gramatología*, trad. O. del Barco y M. Ceretti, México D.F., Siglo XXI, 1984.
- “La mythologie blanche”, en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 247-324 / *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, ed. C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. VI, 1982. / *Discurso del método*, trad. R. Frondizi, Madrid, Alianza, 1999.
- *Reglas para la dirección del espíritu*, intro., trad. y notas de J.M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza, 1984.
- *Meditaciones metafísicas*, trad. V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995
- *Les Passions de l'âme*, intr. y notas de G. Rodis-Lewis, París, Vrin, 1964 / *Las pasiones del alma*, trad. J.A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué, Madrid, Tecnos, 1997.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. J. Marías, Madrid, Alianza, 1986.
- *El surgimiento de la hermenéutica*, en *Dos escritos sobre hermenéutica*, pról., trad. y notas de A. Gómez ramos, Madrid, Istmo, 2000.
- *La estructuración del mundo histórico*, trad., pról. y notas de E. Ímaz, en *Obras de Dilthey*, vol. VII, *El mundo histórico*, México D.F., FCE, 1944.
- Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1974 / *Tratado de Historia de las Religiones*, trad. A. Medinaveitia, Madrid, Cristiandad, 2011.
- Fichte, J.G., *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*, intro., trad. y notas de J. Cruz, Pamplona, 2005.
- Frege, G., *Escritos filosóficos*, intro., trad. y notas de J. Mosterín, Barcelona, Crítica, 1996.
- Freud, S., *Proyecto de psicología (1895)*, en *Obras Completas*, trad. J.L. Etcheverry, vol. I, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.
- *La interpretación de los sueños (1900)*, en *Obras Completas vol. IV-V*.
- *Tres ensayos sobre teoría sexual (1905)*, en *Obras Completas vol. VII*.
- *El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*, en *Obras Completas vol. VIII*.
- *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)*, en *Obras Completas vol. XI*.
- *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)*, en *Obras Completas vol. XII*.
- *El motivo de la elección del cofre (1913)*, en *Obras Completas vol. XII*.
- *Tótem y Tabú (1913)*, en *Obras Completas vol. XIII*.
- *El Moisés de Miguel Ángel (1914)*, en *Obras Completas vol. XIII*.
- *Introducción del narcisismo (1914)*, en *Obras Completas vol. XIV*.
- *Trabajos sobre Metapsicología (1914-1916)*, en *Obras Completas vol. XIV*.
- *De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)*, en *Obras Completas vol. XIV*.
- *Una dificultad del psicoanálisis (1917)*, en *Obras Completas vol. XVII*.
- *Más allá del principio de placer (1920)*, en *Obras Completas vol. XVIII*.

- *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), en *Obras Completas vol. XVIII*.
- *El yo y el ello* (1923), en *Obras Completas vol. XIX*.
- *La negación* (1925), en *Obras Completas vol. XIX*.
- *El porvenir de una ilusión* (1927), en *Obras Completas vol. XXI*.
- *El malestar en la cultura* (1930), en *Obras Completas vol. XXI*.
- *Moisés y la religión monoteísta* (1939), en *Obras Completas vol. XXIII*.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y Método*, trad. A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1995.
- *Verdad y Método II*, trad. M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992.
- *El problema de la conciencia histórica*, trad. A. Domingo Moratalla, Madrid, Tecnos, 1993.
- *El giro hermenéutico*, trad. A. Parada, Madrid, Cátedra, 1995.
- *Los caminos de Heidegger*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Herder, 2003.
- Geach, P., *Mental acts*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- Granger, G.G., *Essai d'une philosophie du style*, París, A. Colin, 1968.
- *Pensée formelle et sciences de l'homme*, París, Aubier-Montaigne, 1967.
- Greimas, A. J., *Sémantique structurale*, París, PUF, 2002 / *Semántica estructural*, trad. A. de la Fuente, Madrid, Gredos, 1973.
- *Du sens I. Essais sémiotiques*, París, Seuil, 1970 / *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, trad. S. García Bardón y F. Prades, Madrid, Fragua, 1973.
- *Maupassant*, París, Seuil, 1976 / *La semiótica del texto. Ejercicios prácticos: análisis de un cuento de Maupassant*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1993.
- *Du sens II Essais sémiotiques*, París, Seuil, 1985 / *Del sentido II*, trad. E. Diamante, Madrid, Gredos, 1989.
- Grice, H.P., *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Habermas, J., "Hans Georg Gadamer: Urbanización de la provincia heideggeriana", *Perfiles filosóficos*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1984, pp. 346-354.
- *La lógica de las ciencias sociales*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. A. Gómez Ramos, Madrid, ADABA/UAM, 2010.
- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1999.
- *Lecciones sobre la Estética*, trad. A. Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 2007.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. J.E. Rivera Madrid, Trotta, 2003; trad. J. Gaos, México D.F.-Madrid, FCE, 1971².
- *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher, México D.F.-Madrid, FCE, 1986².
- *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Universidad, 1995.
- *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001².
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. J.D. García-Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.
- *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

- *Serenidad*, trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989.
- Henry, M., *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, París, PUF, 1965 / *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, present. y trad. de J. Gallo, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Herder, J.G., *Obra selecta*, prólogo, trad. y notas de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.
- Hirsch, E.D., *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- Hjemslev, L., *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. J.L. Díaz de Liaño, Madrid, Gredos, 1984.
- Humboldt, W. von, *Escritos sobre el lenguaje*, ed. y trad. de A. Sánchez Pascual, Barcelona, Península, 1991.
- *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, pról. y trad. de A. Agud, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, est. prel., trad. y notas de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1998.
- Husserl, E., *Investigaciones Lógicas, I-II*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Alianza Universidad, Madrid, 1985
- *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, intro. y trad. de P. Ricœur, París, Gallimard, 1950 / *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México D.F.-Madrid, FCE, 1993.
- *Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García Baró, México D.F.-Madrid, FCE, 1985.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. J. V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, ed. de L. Landgrebe, trad. J. Reuter y rev. de B. Navarro, México D.F., UNAM, 1980.
- Jakobson, R., *Ensayos de lingüística general*, trad. J.M. Pujol y J. Cabanes, Barcelona, Seix-Barral, 1981, pp. 347-395.
- Jankélévitch, V., *Le mal*, Grenoble, B. Arthaud, 1947.
- *La mauvaise conscience*, París, Aubier, 1981 / *La mala conciencia*, trad. J.J. Utrilla, México D.F., FCE, 1987.
- Jaspers, K., *Filosofía*, 2vol., trad. F. Vela, San Juan-Madrid, Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, 1958-1959.
- *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, trad. R. Jimeno, Madrid, Gredos, 1972.
- *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. J. Gaos, México DF-Madrid, FCE, 1981.
- *Cifras de la Trascendencia*, trad. J. Franco, Madrid, Alianza, 1993.
- *Esencia y formas de lo trágico*, trad. N. Silveti, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1993.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Real Sociedad Económica Matritense de amigos del país, Madrid, 1992.
- *Qué significa orientarse en el pensar*, Madrid, Excerpta philosophica, Facultad de Filosofía de la UCM, 1995.

- *Crítica de la Razón Práctica*, trad. E. Miñana Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 1995.
- *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de E. Ímaz, México D.F.-Madrid, FCE, 1979.
- *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, trad. Rogelio Rovira, Madrid, Excerpta philosophica, Facultad de Filosofía de la UCM, 1992.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1991.
- *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1985.
- *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, pról., trad. y notas de D. G. Rivero, Madrid, Alianza, 2013.
- *La enfermedad mortal*, prol. y trad. de D.G. Rivero, Madrid, Trotta, 2008.
- Koffka, K., *Principios de psicología de la forma*, trad. N.A. Fortuny, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- Leibniz, G.W., *Monadología*, trad. M. García Morente, Madrid, Excerpta Philosophica, Facultad de Filosofía de la UCM, 1994.
- *Discurso de metafísica*, intro., trad., y notas de J. Marías, Madrid, Alianza, 1981.
- *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. anotada de M. García-Baró y M. Huarte, Salamanca, Sígueme, 2013.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structural*, París, Plon, 1974 / *Antropología estructural*, trad. E. Verón y rev. de G. Sanz, Barcelona, Paidós, 1987.
- *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962 / *El pensamiento salvaje*, trad. F. González Arámburo, México D.F., FCE, 1997.
- Lévinas, E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Le livre de poche, París, 2001 / *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.
- *Entre nous. Essais sur le penser a l'autre*, París, Grasset, 1991 / *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993.
- *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, París, 1990 / *Totalidad e infinito*, trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée, Œuvres complètes*, t. III, París, Vrin, 1988.
- *Journal*, ed. int. de H. Gouhier, Neuchâtel, ed. de la Baconnière, 1954.
- Marcel, G., *Journal métaphysique*, Gallimard, 1928.
- *Être et avoir*, Aubier, París, 1935; Ed. Universitaires, París, 1991.
- *Homo viator : Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, París, 1945; Presence Gabriel Marcel, París, 1998.
- *Le mystère de l'être*, Aubier, París, 1968; Presence Gabriel Marcel, París, 1998.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, PUF, 2013.
- *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1976 / *La fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Península, 1997.
- Preface à Hesnard, *L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, París, Payot, 1960

- *Signes*, París, Gallimard, 2001.
- *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 2001 / *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1970.
- *Sens et non-sens*, París, Gallimard, 1996 / *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 2000.
- Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, trad. A.P. Sánchez Pascual, Salamanca, Sígueme, 1989.
- Nabert, J., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, París, PUF, 1992².
- *Eléments pour une éthique*, París, Aubier, 1962².
- *Essai sur le mal*, París, Aubier, 1970² / *Ensayo sobre el mal*, trad. J. Demetrio Jiménez, Madrid, Caparrós, 1998.
- *Le désir de Dieu*, París, Cerf, 1996².
- “La philosophie réflexive”, artículo de la *Encyclopédie française* de Larousse, 1957, vol. 19, p. 19.04-14/19.06-3, reimpresso en la segunda edición aumentada de *L'expérience intérieure de la liberté*.
- Nietzsche, F., *El libro del filósofo*, presentación F. Savater, Madrid, Taurus, 2000.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. T. Orduña, Madrid, Tecnos, 1996.
- *Fragmentos póstumos, vol. IV, 1885-1889*, intro., trad. y notas de J.L. Vermal y J.B. Linares, Madrid, Tecnos, 2008.
- *La genealogía de la moral*, intro., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. F. Vela, Madrid, Alianza, 1980.
- Pascal, B., *Pensées*, París, GF-Flammarion, 1976 / *Pensamientos*, trad. X. Zubiri; intro. G. Albiac, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- Peirce, Ch.S., *Obra filosófica reunida*, 2t., trad. D. McNabb y rev. S. Barrena, México D.F., FCE, 2012.
- Pfänder, A., *Fenomenología de la voluntad. Motivos y motivación*, pról. R. Parellada, trad. M. García Morente, Madrid, Avarigani, 2011.
- Platon, *Crátilo*, trad. J.L. Calvo, en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1992.
- *Gorgias*, trad. J. Calonge, en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1992.
- *Banquete, Fedón, Fedro*, trad. L. Gil, Barcelona, Labor, 1995.
- *República*, ed. bil. trad., notas y est. prelim. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997 ; intro., trad. y notas de C. Eggers Lan, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1986.
- *Parménides*, trad. M^aI. Santa Cruz, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1992.
- *Teeteto*, trad. A. Vallejo, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1992.
- *Sofista*, trad. N.L. Cordero, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1992.
- *Filebo*, trad. M^aA. Durán, en *Diálogos VI*, Madrid, Gredos, 1992.
- Pradines, M., *Traité de psychologie générale*, 2t, París, PUF, 1948 / *Tratado de psicología general*, Buenos Aires, Kapelusz, 1962.
- Propp, V., *Morfología del cuento*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid, Fundamentos, 1981.

- Ravaisson, F., *De l'habitude, Métaphysique et morale*, PUF, París, 1999 / *El hábito*, trad. J. Segura, Madrid, Aguilar, 1964.
- Ryle, *El concepto de lo mental*, trad. D. C. Dennet, Barcelona, Paidós, 2005.
- Sartre, J.-P., *L'imagination*, París, PUF, 2012 / *La imaginación*, trad. C. Dragonetti, Madrid, Edhasa, 2006.
- *L'Imaginaire*, París, Gallimard, 1986 / *Lo imaginario*, trad. M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 1968.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Le Livre de Poche, 2000 / *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. M. Acheroff, Madrid, Alianza, 2005.
- *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1976 / *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Madrid, Alianza, 1989.
- Sartre, J.-P.; Heidegger, M.; Jaspers, K., *Kierkegaard vivo: una reconsideración*, trad. A. Sánchez, Madrid, Encuentro, 2005.
- Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1995 / *Curso de lingüística general*, trad. y notas M. Armiño, Madrid, Akal, 1980.
- Searle, J., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, trad. Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Cátedra, 1994.
- Scheler, M., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, trad. H. Rodríguez Sanz, ed. y rev. por J.M. Palacios, Madrid, Caparrós, 2000.
- *Esencia y formas de la simpatía*, trad. J. Gaos, rev. por I. Vendrell, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Schleiermacher, F., *Los discursos sobre hermenéutica*, intro., trad. y ed. bil. de L. Flamarique, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- *Estética*, est. prelim. de A. Lastra, trad. de A. Lastra y E. González de la Aleja, Madrid, Verbum, 2004.
- *Sobre los diferentes métodos de traducir*, trad. A. García Yebra, Madrid, Gredos, 2000.
- Spinoza, B., *Ética*, intro., trad. y notas de V. Peña, Madrid, Alianza, 1987.
- *Tratado de la reforma del entendimiento*, intro., trad. y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- Strawson, P.F., *Ensayos lógico-lingüísticos*, trad. A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 1983.
- *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*, trad. A. García Suárez y L.M. Valdés Villanueva, Madrid, Taurus, 1992.
- Trubetzkoy, N., "La fonología actual", en Delacroix, H., *Psicología del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1952, pp. 145-160.
- Ullmann, S., *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, trad. J.M. Ruiz-Werner, Madrid, Aguilar, 1965.
- Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, trad. E. de la Peña, México, FCE, 1964.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, intro. y trad. de J. Muñoz y I. Reguera, Madrid, Alianza, 1973.
- *Los cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia Guillén, Madrid, Tecnos, 1998.
- *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988.
- Wright, G.H. von, *Explicación y comprensión*, trad. L. Vega Reñón, Madrid, Alianza, 1979.

2. Bibliografía secundaria

A) *Literatura secundaria sobre Ricœur*

1. Monografías y artículos

Abel, O., *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, París, Michalon, 1996.

— “À monsieur Paul Ricœur”, *Études théologiques et religieuses* 64, 1989, 393-394.

Abel, O.; Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, París, Ellipses, 1996.

Agís Villaverde, M., *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

— “Paul Ricœur en España”, en: Mora, J.L.; Manzanero, D.; González, M.; Agenjo, X. (eds), *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas: X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2013, pp. 481-498.

— “Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica”, *Ágora, Papeles de Filosofía* (2006), 25/2, pp. 25-44.

— “Aproximaciones a la persona: Paul Ricœur y Emmanuel Mounier”, en: Agís Villaverde, M. (ed.), *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 2005, pp. 133-160.

— “La hermenéutica de Paul Ricœur en el marco de la filosofía contemporánea”, *Azafea. Rev. filos.* 5, 2003, pp. 75-97.

— “El pensamiento hermenéutico de Paul Ricœur”, *Revista Anthropos*, nº 181, noviembre-diciembre 1998, pp. 49-59.

— “Paul Ricœur en el panorama filosófico contemporáneo”, *Revista Anthropos*, nº 181, noviembre-diciembre 1998, pp. 15-22.

— “Paul Ricœur: una filosofía del discurso filosófico”, en: Agís Villaverde, M. (ed.), *Horizontes de la Hermenéutica: Actas Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago (1993-1995)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1998, pp. 45-64.

— “Identidad narrativa y alteridad en las últimas obras de Paul Ricœur”, *Idee: rivista di filosofia*, nº 34-35, 1997, pp. 167-178.

Albertos, J.E., *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricœur*, Pamplona, EUNSA, 2008.

Amalric, J.-L., *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, París, PUF, 2006.

Amherdt, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, París, Cerf, 2004.

Anderson, P., “Agnosticism and Attestation: An Aporia concerning the Other in Ricœur's *Oneself as Another*”, *The Journal of Religion* 74 (1994), pp.65-76.

— “Paul Ricœur's Aesthetics, Tradition and Innovation”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de langue française*, vol. II, nº 3, Winter 1991, 207-220.

- Aranzueque, G., "Paul Ricœur: memoria, olvido y melancolía", *Revista de Occidente*, nº 198, 1997, pp. 105-122.
- "Retórica, política y hermenéutica", en: Aranzueque, G. (ed.): *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Cuaderno Gris, nº 2, Madrid, UAM, 1997, pp. 369-388.
- "Hermenéutica y semiótica: en torno al debate Paul Ricœur-A.J. Greimas", en: Navarro González, A.; Pueo Domínguez, J.C., Saldaña Sagredo, A.; Blesa, Túa. (coords.), *Mitos: Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, vol. 1, 1998, pp. 371-374.
- Ávila Crespo, R., "Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada", *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra, *Homenaje a S. Rábade*, ed. Complutense, 1992, p. 407-422.
- Barthel, P., *Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structures mythiques de la foi chrétienne*, Leiden, Brill, 1967.
- Basombrío, M.A., *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo*, Málaga, Universidad de Málaga, 2008.
- Begué, M.F., *Paul Ricœur, la Poética del sí mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Calvo, T., "Del símbolo al texto", en: Calvo, T.; Crespo, R. (eds.), *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 117-144.
- Capelle-Dumont, Ph., "Éthique et religion. Ricœur héritier de Nabert" [en línea]. Simposio Paul Ricoeur, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fé. Buenos Aires. <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-rocoeur-heritier-nabert.pdf>>
- Clark, S., *Paul Ricœur*, Nueva York, Routledge, 1991.
- Colin, P., "L'héritage de Jean Nabert", en *Esprit*, (1988), nº 7-8, pp. 119-128.
- Corona, N.A., *Pulsión y símbolo: Freud y Ricœur*, Buenos Aires, Almagesto, 1992.
- Darwish, H., *Paul Ricœur. La problématique de la méthode et le déplacement herméneutique du texte à l'action et à la traduction*, París, L'Harmattan, 2012.
- Domingo Moratalla, T., "La fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur: mundo de la vida e imaginación", *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 3, 2001, p. 291-301.
- Domingo Moratalla, A.; Domingo Moratalla, T., *Para leer a Paul Ricœur*, Valencia, Campgràfic Editors, 2013.
- Dosse, F., *Paul Ricœur. Le sens d'une vie* (junto a *Chapitres annexés*), París, La Découverte, 2008².
- *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*, París, Armand Colin, 2012.
- Frey, D., *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, París, PUF, 2008.
- Engel, P., "Y a-t-il eu vraiment une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique?", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 5, nº1 (2014), pp.125-141.
- Evans, J., *Paul Ricœur's hermeneutics of the imagination*, New York, Peter Lang, 1995.
- Greisch, J., *Paul Ricœur : L'itinérance du sens*, París, Jérôme Millon, 2001.
- "Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3/1993, p. 413-427.

Grondin, J., *Paul Ricœur*, París, PUF, 2013.

— “De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d’une conception commune de l’herméneutique?”, Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricœur. De l’homme faillible à l’homme capable*, París, PUF, 2008, pp. 37-62.

— “Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricoeur en herméneutique” [en línea], en : *Simposio Paul Ricœur*, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fé. Buenos Aires. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/sens-peu-oublie-premiere-ricoeur.pdf>.

— “Ricœur a-t-il introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?”, en : Abel, O.; Marinescu, P., *On the proper use of phenomenology. Paul Ricœur Centenary, Studia Phaenomenologica*, vol. XIII, 2013; París, Vrin, 2014, pp. 97-116.

Gschwandtner, Ch., “Paul Ricœur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology”, *Études Ricoëuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 3, n°2 (2012), pp. 7-25.

Herrerías Guerra, L., *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de P. Ricœur*, Roma, Ed. Pontificia Universitaria Gregoriana, 1996.

Ihde, D., *Hermeneutic phenomenology: the philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.

Jervolino, D., *The Cogito and hermeneutics: the Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.

— *Ricœur. L’amore difficile*, Roma, Studium, 1995.

— *Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, París, Ellipses, 2002.

— *Etica e morale*, Brescia, Morcelliana, 2007.

— *Ricœur e la psicoanalisi*, con G. Martini, Milán, FrancoAngeli, 2007.

Kacou, V.D., *L’herméneutique du soi chez Paul Ricœur*, París, Publibook, 2014.

Kayombo, B. I., *Paul Ricœur: De l’attestation de soi*, París, L’Harmattan, 2005.

Kearney, R., *On Paul Ricœur: the Owl of Minerva*, Burlington, Ashgate Publishing, 2004.

Kemps, P., *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, París, du Sandre, 2010.

Kerby, A.P., *Narrative and the self*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Maceiras, M., “Hermenéutica y reflexión”, *Aporía* 17/18 (1983), pp. 35-52.

— “Paul Ricœur: Una ontología militante”, en: Calvo Martínez, T.; Avila Crespo, R. (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991. pp. 45-72.

Martínez Sánchez, A., *Ricœur*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.

— “La filosofía de la acción de Paul Ricœur”, *Isegoría*, n° 22 (2000), pp. 207-227.

Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l’agir humaine*, París, Cerf, 2006.

— *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, París, PUF, 2013.

Mongin, O., *Paul Ricœur*, París, Seuil, 1994; coll. “Points”, 1998.

Navarro Cordón, J.M., “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica el pensamiento de P. Ricœur”, en: Calvo Martínez, T.; Avila Crespo, R. (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991. pp. 145-192.

- “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en: Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Cuaderno Gris, nº 2, Madrid, UAM, 1997, pp. 239-266.
- Ono, A., “Journey of the Senses : Ricœur and Benveniste”, *Semiotica*, 168 (1-4), pp. 325-339.
- Pellauer, D., *Ricœur. A Guide for the Perplexed*, Londres-Nueva York, Continuum, 2007.
- “Ricœur’s Own Linguistic Turn”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 5, nº1 (2014), pp. 115-124.
- Peña Vial, J., *El Mal para Paul Ricœur*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2009.
- Peñalver Simó, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricœur*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1978.
- Pérez de Tudela, J., “Historia y visibilidad”, en: Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Cuaderno Gris, nº 2, Madrid, UAM, 1997, pp. 401-409.
- Pintor Ramos, A., “P. Ricœur y el estructuralismo”, en: *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 95-123.
- “Paul Ricœur, fenomenólogo”, en: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 6 (1979), pp. 135-156.
- “Paul Ricœur y la fenomenología”, en: Calvo Martínez, T.; Avila Crespo, R. (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991. pp. 73-116.
- Porée, J.; Vincent, G., *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l’œuvre de Paul Ricœur*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010.
- Rodríguez, R., “Explicitación y comprensión. Sobre los sentidos de interpretación en la obra de Ricoeur”, *Alea*, nº 11, 2013, pp. 109-128.
- Reagan, Ch.E., *Paul Ricœur. His life and his work*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Scott-Baumann, A., *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*, Londres-Nueva York, Continuum, 2009.
- Simms, K., *Paul Ricœur*, Londres/Nueva York, Routledge, 2003.
- Stevens, B., *L’apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Tétaz, J.-M., “La métaphore entre sémantique et ontologie. La reception de la philosophie analytique du langage dans l’herméneutique de Paul Ricœur”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 5, nº 1 (2014), pp. 67-81.
- Thomasset, A., *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Lovaina, Leuven University Press, 1996.
- Vallée, M.A., *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.
- *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- *Du texte au phénomène. Parcours de Paul Ricœur*, París, Mimesis, 2015.
- “Quelle sorte d’être est le soi ? Les implications ontologiques d’une herméneutique du soi”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol. 1, nº 1 (2010), pp. 34-44.
- “Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, vol. 3, nº 1 (2012), pp. 143-155.

- Van Leeuwen, T.M. , *The surplus of meaning: ontology and eschatology in the philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam, Rodopi, 1981.
- Venema, H.I., *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Wallace, M.I., *The second naiveté. Barth, Ricœur and the New Yale Theology*, Macon, Mercer University Press, 1990.

2. Obras colectivas

- Abel, O.; Askani, H.S.; Castelli, H. (eds.), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Ginebra, Labor et Fides, 2006.
- Abel, O.; Marinescu, P., *On the proper use of phenomenology. Paul Ricœur Centenary, Studia Phaenomenologica*, vol. XIII, 2013; París, Vrin, 2014.
- Agís Villaverde, M.; Balañas Fernández, C.; Henriques, F.; Ríos Vicente, E. (coords.), *Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricœur: Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005.
- Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Cuaderno Gris, nº 2, Madrid, UAM, 1997.
- Barash, J.A. ; Delbraccio, M. (eds.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de P. Ricœur*, Amiens, Centre National de Documentation Pédagogique, 1998.
- Bouchindhomme, C.; Rainer, R. (eds.), *Temps et Récit de Paul Ricœur en débat*, París, Cerf, 1990.
- Bühler, P ; Frey, D. (eds.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible*, Ginebra, Labor et Fides, 2011.
- Calvo Martínez, T.; Avila Crespo, R. (eds.), *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Danese, A. (ed.), *L'Io dell'Altro: confronto con P. Ricœur*, Génova, Marietti, 1993.
- Erfani, F. (ed.), *Paul Ricœur: Honoring and Continuing the Work*, Lanham-Plymouth, Lexington Books, 2011.
- Fiasse, G. (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, París, PUF, 2008.
- Delacroix, C.; Dosse, F.; García, P. (eds.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, París, La Découverte, 2007.
- Dosse, F.; Goldenstein, C. (eds.), *Paul Ricœur. Penser la mémoire*, París, Seuil, 2013.
- Ganty, E.; Druet, F.X. (eds.), *Rendre justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2002.
- Greisch, J. (ed.), *Paul Ricœur. L'herméneutique a l'école de la phénoménologie*, París, Beauchesne, 1995.
- Greisch, J.; Kearney, R. (eds.), *Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique*, París, Cerf, 1991.
- Hahn, L.E. (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago/LaSalle, Open Court Publishing, coll. « The Library of Living Philosophers », 1995.
- Joy, M. (ed.), *Paul Ricœur and narrative. Context and contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997.

- Kearney, R. (ed.), *Paul Ricœur: the hermeneutics of action*, Londres, SAGE, 1996.
- Kemp, T.P. ; Rasmussen, D. (eds.), *The narrative path. The later works of P. Ricœur*, MIT Press, 1989.
- Klemm, D.; Schweiker, W. (eds.), *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricœur*, Charlottesville-Londres, University Press of Virginia, 1993.
- Masiá Clavel, J.; Domingo Moratalla, T.; Ochaita Velilla, A., *Lecturas de Paul Ricœur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Mootz, F.J.; Taylor, G.H. (eds), *Gadamer and Ricœur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, Londres-Nueva York, Continuum, 2011.
- Reagan, C.E. (ed.), *Studies on the philosophy of Paul Ricœur*, Athens, Ohio-Univ-Pr., 1979.
- Revault d'Allonnes, M.; Azouvi, F. (eds.), *Cahiers de L'Herne. Paul Ricœur*, 2t., París, L'Herne, 2004.
- Valdés, M.J. (ed.), *Con Paul Ricœur. Indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, Azul Editorial, 2000.
- Verheyden. J.; Hettema, T.L. ; Vandecasteele, P. (eds.), *Paul Ricœur: Poetics and Religion*, Lovaina/París, Peeters, 2011.
- Wiercinski, A. (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003.
- Wood, D. (ed.), *On Paul ricœur: narrative and interpretation*, Nueva York, Routledge, 1991.

3. Revistas

- Études Ricœuriennes / Ricœur Studies (ERRS)*, Vol. 1 (2010), Vol. 2, nº 1-2 (2011), Vol. 3, nº 1-2 (2012), Vol. 4, nº 1-2 (2013), Vol. 5, nº 1-2 (2014), Vol. 6, nº 1-2 (2015).
- Esprit*, nº 7-8, Julio 1988, *Paul Ricœur*.
- Le Dossier du Magazine Littéraire*, ed. Le magazine Littéraire, 2013, *Ricœur. Une philosophie de l'existence*.
- Revista Anthropos*, nº 181, noviembre-diciembre 1998, *Paul Ricœur. Discurso filosófico y hermeneusis*.
- Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA*, Número 11/2013, *Paul Ricœur*.
- Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 50, 2006/2, *Paul Ricœur*.

B) Otra literatura secundaria consultada

- Agís Villaverde, M. (ed.), *Horizontes de la Hermenéutica: Actas Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, (1993-1995)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1998.
- Aranzueque, G., "Pensar el signo: hermenéutica, semiótica y fenomenología", en: Pintos Peñaranda, M.L.; González López, J.L. (coords.), *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 295-304.

- “Teonomías. Figuras de derecho en la antigua Grecia”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n° 44, 2011, pp. 137-164.
- Aranzueque, G.; Gabilondo, A., *Ser de palabra: el lenguaje de la metafísica*, Madrid, Gredos, 2015.
- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
- *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
- Azouvi, F., *Maine de Biran : la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.
- Belay, R., Marin, C., *De la nature à l'esprit : Études sur la philosophie française du XIX^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2001.
- Bouveresse, J., *Herméneutique et linguistique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.
- Brague, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.
- Brague, R.; Courtine, J.-F. (eds.), *Herméneutique et ontologie*, Paris, PUF, 1990.
- Bréhier, E., *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1950.
- “Comment je comprends l'histoire de la philosophie”, reed. en *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955.
- Breton, S., *Poétiques du sensible*. Paris, Cerf, 1988, p. 35-55 esp.
- “Réflexions sur la fonction méta”, in: *Phi zéro. Revue d'études philosophiques de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal*, 9/3 (1981), p. 77-93. Repris in: *Dialogue*, 21 (1982), p. 45-56.
- Capelle, Ph. (ed.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, 1996.
- Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- Dalbiez, R., *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2t, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.
- Descombes, V., *Le meme et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Dosse, F., *Histoire du structuralisme*, 2 t., La Découverte, Paris, 2012.
- Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966 / *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.
- Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- Gabilondo, A.; Aranzueque, G., *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Gredos, 2015.
- Greisch, J., *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000.
- *Le cogito herménéutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris, Vrin, 2000.
- *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
- “Le “moment cartésien” chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur”, en: *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 73 (1989), p. 529-548.
- “Empetrement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?”, en : *Etudes phénoménologiques*, n 11 (1990), p. 41-83.
- “Rationalité narratologique et intelligence narrative”, en Debray, Q.; Pachoud, B. (eds.), *Le récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques*, Paris, Masson, 1992, p. 7-21.

- “Hermeneutique et philosophie pratique. Bulletin de philosophie”, en: *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, 75 (1991), p. 97-128.
- Greisch, J. (ed.), *Comprendre et Interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993.
- Grondin, J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999 / *Introducción a Gadamer*, trad. C. Ruiz Garrido, Barcelona, Herder, 2009.
- *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 1991.
- *L’universalité de l’herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
- *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- *L’herméneutique*, Paris, PUF, 2011
- “La dimension ontologique de l’herméneutique”, en Portocarrero, M.L.; Umbelino, L.A.; Wierciński, A. (eds.), *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*, International Studies in Hermeneutic and Phenomenology, vol. 3, Münster, 2012.
- Gueroult, M., *Descartes selon l’ordre des raisons*, 2 vol. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Guiraud, P., *La sémantique*, Paris, PUF, 1979.
- Haar, M., *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, eds. de l’Eclat, 1991.
- Kearney, R. *Modern movements in European Philosophy*, Manchester, Manchester University Press, 1986.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- Koselleck, R.; Gadamer, H.G., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1997.
- Ladrière, J., “Discours théologique et symbole”, *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, t. 49, n. 1-2, 1975, p. 120-141.
- Lafont, C., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, The MIT Press, 1999.
- Legros, R.; Loraux, P.; Richir, M., *Le statut du phénoménologique en question*, *Revue ÉPOKHÈ*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- Lipps, H., *Recherches pour une logique herméneutique*, Paris, Vrin, 2004.
- Maceiras, M.; Trebolle, J., *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.
- *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2002.
- *Para comprender la filosofía como reflexión hoy*, Estella, Verbo Divino, 2001.
- Maldiney, H., *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Paris, Cerf, 2012.
- Marion, J.-L., “L’ego et le Dasein. Heidegger et la “destruction” de Descartes dans *Sein und Zeit*”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92 (1987), p. 25-53.
- Marion, J.-L./Planty-Bonjour, Guy (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984.
- Narbonne, J.-M.; Langlois, L. (eds.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Paris, Vrin, 1999.
- Naulin, P., *L’itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963.

- Navarro Cordón, J.M., “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, *Anales del Seminario de Metafísica*, UCM, vol. I, 1966, pp. 29-51.
- “Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad”, en: Duque, F. (coord.), *Los confines de la modernidad: diez años después de Heidegger*, Granica, 1988, pp. 79-146.
- “Ser e interpretación: estructura del carácter dialógico del pensar”, en Pellecín, M.; Reguera, I. (eds.), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1991, pp. 215-226.
- “Kant: sendas de la libertad”, en: Echeverría, J. (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta, 2000.
- “Hermenéutica filosófica contemporánea”, en: Muguerza, J.; Cerezo, P. (coords.), *La filosofía hoy*, Madrid, Fundación Juan March, 2000, pp. 119-136.
- “Metáfora e interpretación”, en: Navarro Cordón, J.M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. 1, *Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 157-192.
- Navarro Cordón, J.M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. 1, *Corrientes*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Navarro Cordón, J.M.; Rodríguez García, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- Pardo, J.L., *La metafísica: preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-Textos, 2006².
- *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-Textos, 1992.
- *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal, 2001.
- “Filosofía y clausura de la modernidad”, *Revista de Occidente*, nº 66, 1986, pp. 35-48.
- “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, *Revista de Occidente*, nº 204, 1998, pp. 47-61.
- “Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 35, 2002, pp. 55-78.
- “Dos dogmas del semiologismo. El significado como imagen: de la fenomenología a la teoría de la argumentación”, en: Leyra Soriano, A.M. (coord.), *Discurso o imagen: las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, 2004, pp. 119-150.
- “La revolución estructuralista”, en: Garrido, M.; Valdés Villanueva, L.M.; Arenas, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 407-418.
- “Los filósofos de la diferencia: el postmodernismo”, en: Garrido, M.; Valdés Villanueva, L.M.; Arenas, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 483-502.
- Pérez de Tudela, J., “Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 26 (1992), pp. 11-48.
- Porée, J., *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, París, Vrin, 1993.
- Portocarrero, M.L.; Umbelino, L.A.; Wierciński, A. (eds.), *Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*, International Studies in Hermeneutic and Phenomenology, vol. 3, Münster, 2012.
- Poulain, J. (ed.), *Critique de la raison phénoménologique*, París, Cerf, 1991.
- Racionero, Q., “Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)”, en *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. IV (1991), núm. 5, pp. 65-131, Editorial Complutense, Madrid.

- Recas Bayón, J., *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricœur*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Robberegts, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, t1, *De Biran a Brunschvicg*, Gembloux, Editions J. Duculot, 1971.
- *Essai sur la philosophie réflexive*, t2, *Jean Nabert et après*, Namur, Presses universitaires, 1974.
- Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PUF, 1964.
- Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, París, Vrin, 1971.
- Romeyer-Dherbey, G., *Maine de Biran ou le Penseur de l'immanence radicale*, París, Seghers, 1974.
- Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.
- *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010².
- “Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto”, en: González Valenzuela, J.; Trías, E. (coords.), *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 265-294.
- Rodríguez, R. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002.
- Romano, C., *L'événement et le temps*, PUF, París, 2012.
- Rorty, R., “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en VV.AA. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a H.-G. Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003.
- Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Methods*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
- Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Sánchez Madrid, N., “El deber de juzgar [lûo tar]”, en: Navarro Cordón, J.M. (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. 1, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 229-288.
- “El placer, intelección de la acción: acerca de la trascendencia del sí mismo en la *Ética a Nicómaco*”, *Convivium: revista de filosofía*, nº 20, 2007, pp. 37-64.
- “Areté, proáresis y teoría: Los principios de la acción en Aristóteles”, en: Navarro Cordón, J.M.; Sánchez-Madrid, N. (coords.), *Ética y metafísica: sobre el ser del deber ser*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 49-96.
- “Las pasiones y sus destinos. El examen de las emociones en las *Lecciones de Antropología de Kant*”, *Ideas y Valores*, vol. LXII, suplemento nº1, 2013, pp. 109-132.
- Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1989.
- Thévenaz, P., *De Husserl à Merleau-Ponty: Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1966
- Vernant, J.P.; Vidal-Naquet, P., *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1986.
- Volpi, F., *Heidegger y Aristóteles*, trad. M.J. de Ruschi, Buenos Aires, FCE, 2012.
- Vuillemin, J., *De la logique a la théologie. Cinq études sur Aristote*. París, Flammarion, 1967.
- Waldenfels, B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Weil, É., *Problèmes kantians*, París, Vrin, 1970.
- Zac, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, PUF, 1963.